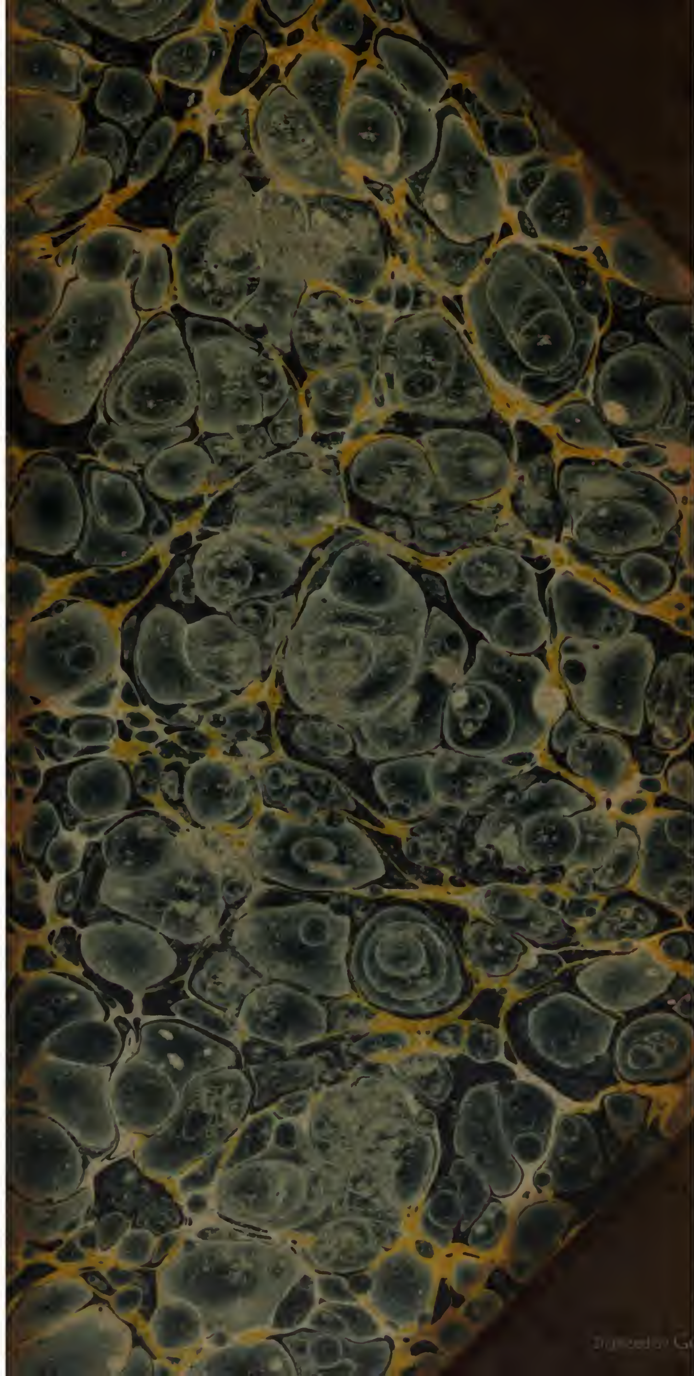




Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.



Zweiten Bandes erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1829.

Inhalt des zweiten Jahrgangs.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Ueberſichten.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recenſionen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in der ersten Christlichen Kirche.

Von

Prof. Fr. Bleek.

Unter den verschiedenen Gaben, welche den Gläubigen in der ersten Kirche durch die Wirkung des heiligen Geistes mitgetheilt wurden, die wir am meisten aus dem ersten unserer Briefe an die Korinther kennen lernen, und deren genauere Bestimmung und Unterscheidung in ihrem Verhältnisse zu einander uns überhaupt nicht geringe Schwierigkeiten darbietet, nimmt auf ganz besondere Weise die des γλώσσαις λαλεῖν unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, da das starke Hervortreten und der Mißbrauch derselben in der genannten Gemeinde dem Apostel Paulus Veranlassung gewesen ist, sich darüber in seinem Sendschreiben an dieselbe umständlicher als über die anderen einzelnen Gaben belehrend, warnend und ermahnend zu erklären. Indem er aber hier nirgends auf ausdrückliche Weise das Wesen dieser Gabe und die Beschaffenheit ihrer Aeußerungen auseinandersetzt, da seinen nächsten Lesern dieses hinlänglich bekannt war, so sind für uns seine Aeußerungen nicht so bestimmt und deutlich, daß wir daraus auf ganz augenscheinliche und unzweifelhafte Weise ersehen könnten, worin denn eigentlich diese Gabe in ihrem Wesen an sich und in ihrem Verhältnisse zu anderen verwandten Gaben bestanden habe.

Daher darf es uns denn nicht wundern, daß in neuerer Zeit, nachdem man einmal angefangen hat, diesen Gegenstand einer genaueren Betrachtung zu unterwerfen, und die Vorstellung, welche seit einer Reihe von Jahrhunderten das Ansehen einer recipirten behauptet hatte, in Zweifel zu ziehen, darüber sehr verschiedene und mannigfaltig modificirte Ansichten aufgestellt sind, die auch jetzt noch neben einander bestehen. Es ist nicht meine Absicht, diese mit einer anderen durchaus neuen Erklärungsweise zu vermehren, sondern ich will nur suchen, eine hin und wieder auch schon von Anderen vorgetragene Ansicht genauer, als bisher geschehen ist, zu begründen und als die richtige und für alle Stellen des N. T., wo jener Gabe Erwähnung geschieht, allein haltbare nachzuweisen.

So sehr verschiedenartig auch jetzt die Vorstellungen über das Wesen und die Beschaffenheit der genannten Gabe selbst sind, was zum Theil zusammenhängt mit den verschiedenen Vorstellungen über die Gaben des heiligen Geistes im Allgemeinen und deren Verhältniß zu den natürlichen Kräften des Menschen, so lassen sie sich doch, wenn wir auf die philologische Begründung derselben sehen, in drei Klassen theilen, nach den drei verschiedenen Bedeutungen des Wortes γλῶσσα, von denen man bei der Erklärung ausgeht, und die auch allein dabei in Betracht kommen können. Man nimmt nämlich dieses Wort entweder in der Bedeutung: Zunge, oder 2) in der Bedeutung: Sprache, oder 3) als Bezeichnung ungewöhnlicher, alterthümlicher, poetischer oder provinzieller Ausdrücke [a]).

a) Ich übergehe eine vierte Erklärungsweise, wornach man γλῶσσα für Auslegung, interpretatio, nimmt, da eine solche Bedeutung des Wortes im Sprachgebrauche nicht existirt.

Um es aber zur Entscheidung bringen zu können, von welcher von diesen Bedeutungen wir hier auszugehen haben, müssen wir zuvörderst sehen, in welchen Verbindungen und in welchen Formeln γλῶσσα an den hierher gehörenden Stellen des N. T. vorkommt. Die gewöhnlichen Formeln, welche im ersten Briefe an die Korinther für diese Gabe vorkommen, sind: γλώσσαις λαλεῖν und γλώσσῃ λαλεῖν; die erstere Kap. 12, 30. 14, 5. 6. 18. (wo jedoch andere Handschriften den Singular haben) 23. 39; die letztere Kap. 14, 2. 4. 13. 27. Beide Formeln wechseln ohne Unterschied mit einander ab. Außerdem findet sich hier 14, 14. in derselben Beziehung die Formel: προσεύχεσθαι γλώσσῃ (womit nach dem Zusammenhange synonym seyn muß V. 15: προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι, was dort dem προσεύχεσθαι τῷ νοΐ entgegengesetzt ist). Ferner bezieht sich auf denselben Gegenstand der Ausdruck: γένη γλωσσῶν Kap. 12, 10. 28, und an der ersteren dieser Stellen auch: ἑρμηνεία γλωσσῶν. Kap. 14, 26. wird der Besitz dieser Gabe durch: γλῶσσαν ἔχειν bezeichnet, und 13, 8. das Aufhören derselben durch: γλῶσσαι παύσονται; ferner 14, 22. die Aeußerungen derselben bloß durch: αἱ γλῶσσαι. Noch ist zu merken ib. V. 19, wo sich in derselben Beziehung findet (μυρίους λόγους) ἐν γλώσσῃ λαλεῖν (als entgegenstehend dem: διὰ τοῦ νοός λαλεῖν), und V. 21, wo Paulus in der Uebersetzung einer alttestamentlichen Stelle, die er auf diesen Gegenstand anwendet, die Formeln: ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις λαλεῖν setzt.

Kein Streit ist nun darüber, daß die Gabe, von der Paulus in diesem Briefe handelt, dieselbe ist mit derjenigen, die sich nach den Erzählungen der Apostelgeschichte bei der Bekehrung des Cornelius und bei der Einweihung der Johannes-Jünger zu Ephesus als erste Wirkung des ihnen mitgetheilten heiligen Geistes kund gab,

und die gleichfalls durch die Formel γλώσσαις λαλεῖν bezeichnet wird (Apgsch. 10, 46. 19, 6).

Streitig ist dagegen, ob auch das γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν Marc. 16, 17, und das γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν Apgsch. 2, 4. auf dieselbe Gabe zu beziehen ist, wie in den vorher angeführten Stellen das γλώσσαις oder γλώσσῃ λαλεῖν, oder ob auf eine hiervon unabhängige Weise könne erklärt werden. Daß das letztere zulässig sey, ist in neuerer Zeit von nicht wenigen Auslegern angenommen worden, aber wohl sicher mit Unrecht. Was Apgesch. 2. durch das γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν bezeichnet wird, erscheint dort als die erste Wirkung und Aeußerung des sich über die versammelten Jünger ergießenden heiligen Geistes; auf gleiche Weise wird aber an den beiden andern Stellen der Apostelgeschichte das γλώσσαις λαλεῖν als dasjenige angeführt, worin und wodurch sich der heilige Geist zuerst kund gegeben habe. Als Paulus ihnen die Hände auflegte, heißt es Kap. 19, 6. von den Johannes-Jüngern zu Ephesus, da ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ προεφήτευον. Noch deutlicher ist es Kap. 10. in der Erzählung von der Bekehrung des Cornelius. Hier wird ausdrücklich angedeutet, daß die anwesenden Juden-Christen eben daraus, daß der Hauptmann und die Seinigen anfingen, γλώσσαις λαλεῖν und Gott zu preisen, erkannt hätten — worüber sie sich gar sehr verwunderten —, daß auch über Heiden die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen sey; und Petrus nahm nicht länger Anstand, sie durch die Taufe in die Gemeinde des Reiches Gottes aufnehmen zu lassen, da sie den heiligen Geist empfangen hätten „καθὼς καὶ ἡμεῖς" (V. 47); was sich ohne allen Zweifel auf die Ausgießung des Geistes am ersten Christlichen Pfingstfeste und die Art und Weise, wie sich damals dieselbe kund gab, bezieht; wie sich bestätigt durch Kap. 11, wo Petrus, indem er sich wegen der Taufe

der Heiden gegen die Jünger in Jerusalem rechtfertigt, sich so ausdrückt, daß, als er angefangen habe zu reden, der heilige Geist auf sie herabgefallen sey „ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ" (V. 15), und Gott ihnen die gleiche Gabe ertheilt habe „ὡς καὶ ἡμῖν" (V. 17). Darnach können wir nun nicht wohl zweifeln, daß die Aeußerung des heiligen Geistes, welche in diesen beiden Erzählungen durch die Formel γλώσσαις λαλεῖν bezeichnet wird, und somit auch diejenige, deren Mißbrauch in der Korinthischen Gemeinde Paulus rügt, keine andere ist, als eben dieselbe, welche sich am ersten Christlichen Pfingstfeste kund gegeben hat, und wofür hier die Formel: ἑτέραις γλώσσαις gebraucht wird. Eine Bestätigung dafür können wir in dem Umstande finden, daß Paulus 1 Kor. 14, 21. in der Uebersetzung der Stelle des Jesaias die Worte: ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις λαλεῖν, die der Apgesch. 2. gebrauchten Formel so viel näher kommen, in unmittelbarer Beziehung auf die von ihm selbst durch γλώσσαις oder γλώσσῃ λαλεῖν bezeichnete Geistesgabe anwendet. Was aber die Stelle Marc. 16, 17. betrifft, so wird dort das γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν als ein einzelnes der Zeichen aufgeführt, von denen der Erlöser verheißt, daß dieselben die Gläubigen (nach seiner Hinwegnahme von der Erde) begleiten werden, und da ist wohl nicht zu zweifeln, daß eben das gemeint ist, was wir in der Christlichen Kirche so bald nach der Himmelfahrt des Herrn und später als eine besondere Geistesgabe mit Formeln, die wenigstens der hier gebrauchten sehr ähnlich sind, erwähnt finden; wie denn auch alle anderen Erklärungen jener Worte etwas sehr Unnatürliches haben.

Demnach können wir uns also hinlänglich zu der Voraussetzung berechtigt glauben, daß die Formeln: γλώσσῃ λαλεῖν 1 Kor., γλώσσαις λαλεῖν 1 Kor., Apgsch. Kap. 10 und 19, γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν Apgesch. 2, und γλώσσαις καιναῖς

λαλεῖν bei Marcus eine und dieselbe Gabe des heiligen Geistes bezeichnen, und auf gleiche Weise zu erklären sind. Wir dürfen daher auch keine derselben für sich, gesondert von den andern, erklären, und können nur eine solche Erklärung für die richtige halten, welche auf jene verschiedenen Formeln, die für diese Geistesgabe vorkommen, auf gleiche Weise anwendbar, und zugleich an allen Stellen, wo derselben Erwähnung geschieht, dem ganzen Zusammenhange angemessen ist.

Halten wir nun dieses fest, so wird sich uns zuvörderst als ganz und gar unstatthaft diejenige Erklärungsweise ergeben, die von der ersten der vorher angegebenen drei Bedeutungen von γλῶσσα ausgeht, nämlich der Bedeutung: Zunge. Es ist diese Erklärungsweise zuerst besonders von Bardili und Eichhorn a) geltend gemacht, hat darnach dann auch bei manchen Anderen Beifall gefunden. Man denkt dann an ein Reden bloß mit der Zunge, an ein Lallen oder Stammeln, wo jemand bloß mit der Bewegung der Zunge allerlei unartikulirte und unverständliche Töne hervorbringt. Es stützt sich diese Auffassung ganz vorzüglich auf 1 Kor. 14, 7—9. Paulus, um das Zwecklose eines unverständlichen γλώσσαις λαλεῖν in der Christlichen Versammlung zu veranschaulichen, macht darauf aufmerksam, daß man auch von unbelebten Gegen-

a) Bardili significatus primitivus vocis προφήτης ex Platone erutus, cum novo tentamine interpretandi 1 Cor. XIV. Gotting. 1786. Eichhorn allgem. Bibl. d. bibl. u. morgenl. Litter. Thl. I. S. 91 — 108 (Recens. von Bardili's Schrift) S. 775—781. (noch etwas über γλώσσῃ λαλεῖν) Thl. II. S. 757 — 859 (über die Geistesgaben der ersten Christen. 1 Kor. XII — XIV; zum Theil besonders gegen Storr) Thl. III. S. 322—330 (gegen Prof. Paulus). Bardili sowohl, als Eichhorn wenden diese Erklärungsweise nur auf die Formeln γλώσσῃ und γλώσσαις λαλεῖν an, nicht aber auf Apostelgesch. 2.

ständen, die Töne von sich geben, wie namentlich von musikalischen Instrumenten, verlange, daß sie den Tönen διαστολὴν geben, so daß die einzelnen bestimmt auseinander treten und dadurch Melodie entsteht, da ohne das sich nicht erkennen lasse, was gespielt werde, noch was es für eine Bedeutung habe. „So nun auch ihr, heißt es V. 9, wenn ihr nicht διὰ τῆς γλώσσης εὔσημον λόγον δῶτε, wie kann man da erkennen, was ihr redet? es wird da seyn, als redetet ihr in den Wind hinein". Daß hier γλῶσσα von der Zunge, als dem Werkzeuge der Rede, zu verstehen sey, leidet allerdings keinen Zweifel. Allein es ist gar nicht nöthig, daß διὰ τῆς γλώσσης μὴ εὔσημον λόγον διδόναι eines und dasselbe sey mit γλώσσῃ oder γλώσσαις λαλεῖν, sondern nur, daß es etwas bezeichne, was bei der Anwendung dieser Gabe entweder immer, oder wenigstens häufig statt fand. Da diese nun, welche Ansicht man auch von ihr für die richtigere halten möge, doch jedenfalls durch das Werkzeug der Zunge geübt wird, so konnte sie ein διδόναι λόγον διὰ τῆς γλώσσης genannt werden, wenn auch in den Formeln selbst, welche den eigenthümlichen Ausdruck für diese Gabe bilden, γλώσσαις oder γλώσσῃ λαλεῖν, das Wort γλῶσσα nicht gleichfalls von der Zunge als dem Werkzeuge der Rede zu nehmen ist, sondern in irgend einer andern Bedeutung, sey es als Bezeichnung verschiedener Sprachen, oder neuer bestimmter einzelner Ausdrücke. Eben so wenig aber läßt sich aus dem μὴ εὔσημον, oder dem ganzen hier gebrauchten Gleichnisse etwas für die Richtigkeit einer solchen Auffassung unsrer Gabe entnehmen. Denn εὔσημος ist hier zwar zu fassen: bezeichnend! was genau und deutlich und für Andere verständlich die Gegenstände bezeichnet (Hesychius: εὔσημον· εὔδηλον, φανερόν); aber λόγος bezeichnet ja nicht nothwendig ein einzelnes Wort, und noch weniger einen einzelnen unartikulirten Ton, so daß hier ein Hervorstoßen einzelner solcher Töne getadelt würde,

sondern es kann eben sowohl — und so ist es hier sonder Zweifel gemeint — von einer zusammenhängenden Reihe von Worten, einer Rede verstanden werden, so daß also durch das: διὰ τῆς γλώσσης μὴ εὔσημον λόγον δίδοναι nur überhaupt ein für Andere unverständliches und undeutliches Reden bezeichnet wird, ohne Rücksicht darauf, wodurch diese Undeutlichkeit herbeigeführt ist, ob durch das Fremdartige der ganzen Sprache, worin geredet wird, oder der einzelnen Ausdrücke; grade am wenigsten aber werden wir bei dem λόγον δίδοναι an ein Lallen unartikulirter Töne denken; dafür würde man eher φωνὴν δίδοναι erwarten oder dergleichen. Was aber das gebrauchte Gleichniß betrifft, so würde dieses allerdings zu Gunsten der hier in Betracht gezogenen Erklärungsweise sprechen, wenn wir als das tertium comparationis nothwendig das In-einander-fließen der Töne annehmen müßten; allein wir können als den Vergleichungspunkt auch — und darauf werden wir durch das μὴ εὔσημον λόγον δίδοναι noch weit mehr hingeführt — die Undeutlichkeit, das für Andere Unverständliche ansehen, was beim Spielen musikalischer Instrumente durch das Nicht-aus-einander-Treten der Töne entsteht, bei der Anwendung der menschlichen Zunge aber auch auf andere Weise, als grade durch das Nicht-artikulirte der einzelnen hervorgebrachten Laute bewirkt werden kann. So kann demnach diese Stelle durchaus nicht dazu dienen, zu beweisen, daß das γλώσσαις oder γλώσσῃ λαλεῖν ein unartikulirtes Reden bloß mit der Zunge bezeichne; sie ist überhaupt nicht geeignet, die Frage, wie diese Formeln zu erklären sind, zur Entscheidung zu bringen, da aus ihr nur hervorgeht, daß sie einen solchen Gebrauch der Zunge bezeichnen müssen, wobei der Sinn des Redenden denen, zu welchen er redet, nicht deutlich ist; aber an ein unartikulirtes Lallen und Stammeln zu denken, werden wir durch sie grade am wenigsten veranlaßt.

Noch entscheidender aber spricht gegen diese Erklärungsweise so vieles Andere, was zum Theil schon von Anderen dagegen geltend gemacht ist, und was ich hier nicht alles wiederholen will. Zunächst in philologischer Hinsicht ließe sich dieselbe allenfalls nur bei der Formel γλώσσῃ λαλεῖν geltend machen; bei γλώσσαις λ. nur, wenn grade von mehreren die Rede ist, die von der Zunge einen solchen Gebrauch machten, nicht aber, wo nur von Einem die Rede ist; aber auch in diesem Falle setzt Paulus außer dem Singular auch den Plural, 1 Kor. 14, 6: ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν; und ebendas. V. 18. nach dem auch von Griesbach beibehaltenen recipirten Texte: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶν. Wenn aber auch an dieser letzteren Stelle (mit mehreren der vorzüglichsten Handschriften) γλώσσῃ zu lesen seyn sollte, so ist doch an der ersteren Stelle die Lesart nicht streitig. Es läßt sich aber in der That schwerlich denken, daß Paulus sich könnte so ausgedrückt haben: wenn ich zu euch käme, γλώσσαις λαλῶν, wenn γλῶσσα hier von der Zunge zu verstehen wäre a). Dieses hat Eichhorn auch wohl gefühlt, und er selbst meint daher, das γλώσσαις λαλεῖν sey nur gleichsam als eine abgekürzte Formel zu betrachten, wodurch die Sache selbst bezeichnet werde, ohne Rücksicht auf den Ursprung, dagegen bei der Formel γλώσσῃ λ. mit auf den Ursprung Rücksicht genommen sey; das ist so gemeint, daß von diesen beiden Formeln, die beim Paulus promiscue wechseln, bei der einen, γλώσσῃ λ., das γλῶσσα in der ursprünglichen Bedeutung Zunge zu nehmen sey, dagegen bei der Anwendung der anderen, γλώσσαις λ., auf diese Bedeutung des Wortes γλῶσσα weiter keine Rücksicht genommen, sondern auf dasselbe ohne weiteres die Bedeu-

a) Diesen Grund macht schon Storr geltend, Opusc. II, p. 290 sq.

tung eines für Menschen unverständlichen Schalles übertragen sey a). Doch bedarf es wohl keiner weiteren Bemerkung darüber, wie willkührlich es sey, dasselbe Wort in zwei so analogen Formeln auf ganz verschiedene Weise zu erklären, und ihm noch dazu in der einen eine Bedeutung unterzulegen, die ganz willkührlich ersonnen und dem sonstigen Sprachgebrauch fremd ist, indem das Wort *γλῶσσα* für unverständliche, unartikulirte Laute niemals vorkommt. Daher läßt sich denn auch *γένη γλωσσῶν* 1 Kor. 12, 10. 28. nicht wohl, wie Eichhorn meint, durch: allerlei Arten von unverständlichen Tönen geben, und eben so wenig an der ersteren Stelle *ἑρμηνεία γλωσσῶν* durch: Auslegung solcher Töne. Ganz und gar unanwendbar ist diese Erklärungsweise auf die Apostelgesch. 2. und bei Marcus vorkommenden Formeln *γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν* und *γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν*; denn mit fremden oder mit neuen Zungen reden könnte schwerlich gesagt werden für: lallen, unartikulirte Töne hervorbringen; und wenn wir auch hier wieder uns wollten gefallen lassen, die *γλώσσας* unmittelbar von den unartikulirten Tönen selbst zu verstehen, so konnten solche doch nicht wohl als *καιναὶ* oder *ἕτεραι* bezeichnet werden. Eichhorn und die meisten, die seiner Erklärungsweise folgen, ziehen denn freilich diese Stellen auch nicht mit hierher, was aber doch aus den früher angeführten Gründen sicher geschehen müßte. Da würde sich dann aber die gänzliche Unhaltbarkeit dieser Erklärung aus dem ganzen Inhalte der Erzählung der Apostelgesch. Kap. 2. aufs Evidenteste nachweisen lassen b). Aber wenn wir auch von

---

a) Allg. Bibl. II. S. 800 sqq.

b) Bertholdt, der bei dem *γλώσσῃ λαλεῖν* gleichfalls an ein Lallen mit der Zunge denkt, ist wirklich der Meinung, daß auch das *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν* Apostelgesch. 2. davon nicht verschieden gewesen sey, nimmt aber in der Erzählung der Apostel-

dieser Erzählung ganz absehen, und auch auf die Schwierigkeiten, welche jene Erklärungsweise in philologischer Hinsicht drücken, keine Rücksicht nehmen: so werden wir uns doch schwerlich einreden lassen, daß Lucas in den beiden andern Erzählungen und Paulus in seinem Briefe bei dem γλώσσαις λαλεῖν an ein solches Stammeln unartikulirter Töne könnten gedacht haben. Ein Zustand, wo jemand seine Gedanken und Empfindungen bloß mit einem Lallen der Zunge ausdrücken könnte, würde mit Recht immer nur als ein kindischer angesehen werden; konnte aber sicher nicht als Beweis einer besondern religiösen Begeisterung betrachtet werden. Wie hätte wohl die Christliche Gemeinde des apostolischen Zeitalters darin den sichtbaren Beweis des empfangenen heiligen Geistes finden, und wie Paulus dieses mit andern Gaben des heiligen Geistes in Eine Reihe stellen können? Wie konnte er das γλώσσαις λαλεῖν, wenn es ein solches Lallen unartikulirter Töne war, als ein Zeichen für die Ungläubigen betrachten (14, 22)? Und was sollten wir wohl von dem Apostel denken, wenn er in diesem Sinne von sich selbst gesagt hätte: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶν, ich danke Gott, daß ich im Lallen, im Hervorstoßen unartikulirter Töne eine größere Fertigkeit besitze als ihr [a])?

---

geschichte eine Interpolation an, und meint dann, daß erst durch den Interpolator das Lallen zu einem Sprechen in fremden, nicht erlernten Sprachen umgewandelt sey; s. bibl. Einl. VI. S. 332 б.

[a]) Eichhorn will zwar die Stelle nur bedingungsweise fassen: „ich würde zwar meinem Gott danken, wenn ich fertiger als ihr „alle in Entzückungen unverständliche Töne hervorstoßen könnte." (a. a. O. II, S. 827 sq.), oder, wie er kurz vorher (S. 808 sq.) vorschlägt: „ich würde zwar Gott, den ich verehre, inniger „als ihr alle für so hohe Empfindungen danken, die mich in den „Zustand des Nichtbewußtseyns, in dem ich unverständliche Tö e „hervorstieße, setzten." Aber es würde, wenn diese Auffassung

Und dann, wie konnten wol von solchen unartikulirten Tönen der Lallenden bestimmte Klassen unterschieden werden, worauf doch das γένη γλωσσῶν 12, 10. 28. hindeuten würde? Und wie konnte dann von einer ἑρμηνεία γλωσσῶν die Rede seyn? Setzen wir auch einmal dieses Lallen als die Spitze und das Produkt eines religiös sehr bewegten innerlichen Zustandes, wenn dieser sich äußerlich vermittelst des Organs der Rede nicht auf andere Weise kund gab als durch solche unartikulirte Laute, so könnten diese höchstens Ausdruck des religiösen Gefühls im Allgemeinen seyn, nicht aber bestimmter Gedanken, und es wäre daher eine Deutung und Auslegung der einzelnen Laute durchaus nicht denkbar gewesen.

Bedeutend schwieriger, als die Entscheidung über diese eben betrachtete Erklärungsweise, ist die Frage, welche von den beiden andern die richtige sey; doch glaube ich, läßt bei unbefangener Betrachtung auch diese sich zur Entscheidung bringen.

Betrachten wir zuerst diejenige, welche das γλῶσσα in der Bedeutung Sprache nimmt, und darnach an ein Reden in verschiedenen fremden Sprachen denkt. Auch diese Erklärungsweise hat ihre Schwierigkeit schon in philologischer Hinsicht. Zwar, daß γλῶσσαι von verschiedenen Sprachen oder Dialekten gebraucht werden kann, ist anerkannt und soll hier nicht in Zweifel gezogen werden. Darnach macht es denn keine Schwierigkeit, das λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις Apostelgesch. 2, 4. zu fassen: reden in fremden Sprachen (oder Dialekten), nämlich in andern, als der Muttersprache; so wie V. 11: ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις seine Erklärung findet in V. 8:

---

auch nicht an sich unnatürlich wäre, dadurch wenig gewonnen werden.

ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, vergl. V. 6: ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν. Eben so ließe sich auch wol die einfache Formel: γλώσσαις λαλεῖν verstehen von einem Reden in mancherlei verschiedenen Sprachen, was dann einschließen würde, daß es auch andere seyen als die gewöhnliche, die Muttersprache. Allein sehr unnatürlich würde hier dann die andere Formel mit dem Singular seyn: γλώσσῃ λαλεῖν. Denn da γλῶσσα zwar eine Sprache heißen kann, aber an sich nicht: eine fremde Sprache, also der Begriff des Fremdartigen, oder des Verschiedenartigen, Vielartigen in dem Worte an und für sich im Singulare nicht ausgedrückt ist, so könnte das γλώσσῃ λαλεῖν auch nicht wohl gleichbedeutend seyn mit γλώσσαις oder ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, wenn dieses von einem Reden verschiedener fremder Sprachen (oder Dialekte) zu verstehen wäre. Auch würde bei dieser Erklärungsweise der Ausdruck beim Marcus: καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν wenigstens etwas Auffallendes haben, da man doch nicht glauben wird, daß an wirklich neue, bisher noch gar nicht existirende Sprachen zu denken sey; es könnten doch nur andere gemeint seyn, als jeder Einzelne bisher geredet hätte; diese aber konnten deshalb doch nicht wohl als καιναί, als neu oder an sich ungewöhnlich bezeichnet werden. So ist demnach diese Erklärungsweise in der That schon in philologischer Hinsicht nicht sehr wahrscheinlich, und scheint namentlich auf die Formel: γλώσσῃ λαλεῖν durchaus nicht anwendbar zu seyn.

Was nun aber die Vorstellung selbst betrifft, welche wir, von dieser Erklärungsweise ausgehend, von der Gabe des γλώσσαις λαλεῖν gewinnen, so müssen wir, um dieselbe nicht mit einer andern, eben derjenigen, welche sich aus der Annahme der dritten Erklärungsweise ergibt, zu vermischen und in diese hinüberzuspielen, sie bestimmt so

fassen, daß wir dabei an ein Aussprechen der Gedanken und Empfindungen im Zusammenhange in einer fremden Sprache denken, so daß also nicht etwa bloß einzelne Wörter aus einer fremden Sprache, und andere aus einer andern, und andere wieder aus der Muttersprache genommen sind. So hat man sich denn bei dieser Erklärungsweise, welche bis auf die neuere Zeit fast allgemein herrschend war, die Sache auch immer gedacht, und zwar vormals immer so, daß die Gabe als eine auf durchaus übernatürliche Weise mitgetheilte angesehen ward, sich äußernd in einem Reden in Sprachen, die dem Redenden bisher durchaus fremd gewesen und niemals von ihm erlernt waren. Unter den neueren Theologen haben diese Ansicht besonders Storr, Milwille, Flatt und Heydenreich festgehalten und wider Einwürfe dagegen und anderweitige Vorstellungen als die richtige darzuthun gesucht[a]).

Am meisten begünstigt wird diese Ansicht durch die Er-

a) Gottl. Christ. Storr notitiae historic. epp. Pauli ad Corinthios interpretationi servientes. Tübingen, 1788. 4. besonders gegen Eichhorn und Barbili (in seinen opusc. academ. vol. II. p. 290 — 325); ders. in Paulus neuem Repertor. Thl. III. (1791) S. 281 — 312 (in der Abhdl. über die Geistesgaben der Korinth. Christen; gegen Eichhorn u. a.); und Opusc. academ. vol. III. p. 277—286. (über Act. 2, 4—11, vom J. 1794, vornehmlich gegen Herder.) — Joh. Fried. Milville (damals Prof. zu Basel) observatt. theologico-exeget. de dono linguarum in N. T. commemorato. Basel, 1816. 4. (welche in Deutschland, wie es scheint, wenig bekannt gewordene Abhandlung mit zu den besten Schriften über diesen Gegenstand gehört.) — Joh. Fried. v. Flatt Vorlesungen über die beiden Briefe an die Korinther. (Tübingen 1827. 8.) Thl. I. Anhang II. über die Sprachengabe zu Kap. 12—14. S. 414—448. — Aug. Lud. Christ. Heydenreich commentar. in 1 Cor. vol. II. (Marb. 1828. 8.) p. 234—270.

zählung von der Ausgießung des heiligen Geistes am ersten Christlichen Pfingsttage, Apostelgesch. 2.; und von dieser Stelle ist sie gewiß auch zunächst ausgegangen. Doch läßt sich auch hier, wenn wir diese Ansicht festhalten, von der Beschaffenheit und dem Hergange der Sache keine recht anschauliche Vorstellung gewinnen. Die versammelten Jünger fangen hiernach, so wie sie vom heiligen Geiste erfüllt werden, noch ehe die Menge der fremden Juden herbeikommt, an, unter sich in fremden Sprachen zu reden. Hier möchte man aber gleich fragen, wenn ihnen auch diese Gabe zu Theil geworden war, was denn die Anwendung derselben in diesem Augenblicke bezweckte, wo sie noch ganz allein waren; nach einem solchen Zwecke aber, glaube ich, sind wir für diesen Fall allerdings befugt zu fragen, da das Reden in fremden, ihnen vorher ganz unbekannten Sprachen doch schwerlich als der an sich natürliche und unmittelbare Ausdruck der religiösen Begeisterung, womit der heilige Geist sie erfüllt hatte, angesehen werden kann. — Darnach, als das Volk zusammenkommt, — vorzugsweise oder wenigstens zum Theil aus fremden Juden bestehend, deren eigentliche Heimath nicht Jerusalem war, sondern die, aus anderen Gegenden gebürtig und an verschiedene Sprachen und Mundarten gewöhnt, sich in dieser Stadt erst später niedergelassen hatten oder sich dort nur auf ganz vorübergehende Zeiten aufhielten, zum Festbesuche oder in Handelsgeschäften, — hören diese, jeder sie in seiner eigenen Mundart reden. Wollen wir hier die Vorstellung, mit der wir uns hier beschäftigen, festhalten, so könnten wir uns das doch nur so denken, daß der eine der Jünger Parthisch geredet hätte (d. h. entweder die Sprache der Parther selbst, oder die bei den unter den Parthern wohnenden Juden übliche Mundart; denn beides könnte allerdings einen bedeutenden Unterschied geben; doch kommt es für unsern Zweck nicht viel darauf an, ob wir es uns auf die eine, oder die andere Weise denken sollen), der andere Aegyptisch, der dritte

Römisch, der vierte Arabisch u. s. w. Allein so lautet hier der Ausdruck nicht, sondern so, als hätte jeder einzelne der fremden Juden die sämmtlichen Jünger gerade in seiner Mundart reden hören: *ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν* V. 6. vergl. V. 8. sqq.: *ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, Πάρθοι καὶ Μῆδοι κ. τ. λ. . . . ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ.* Dieser Umstand mag schon einigen der Alten bemerklich geworden seyn, wenn sie der Meinung sind, das Wunder sey gar nicht in den Jüngern, den Redenden, gewirkt, sondern in dem Volke, das sie hörete, so daß die Jünger zwar ganz nach der gewöhnlichen Weise und in ihrer Muttersprache geredet, aber von dem herzugelaufenen Volke vermöge eines von Gott in ihnen gewirkten Wunders jeder bei ihnen allen nur seine Sprache und seine Mundart zu hören gemeint hätte; was freilich deutlich gegen die Erzählung des Lucas ist, der ja ausdrücklich die Jünger mit dem *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν* schon beginnen läßt, noch ehe die Anderen herbeigekommen waren. Wenn nun aber die Jünger jeder eine besondere Sprache geredet und in dieser zusammenhängend zur Menge gesprochen hätten, aus der jeder doch nur denjenigen verstand, der seine Sprache redete, so läßt sich nicht wohl begreifen, wie Petrus wegen dieses Redens in verschiedenen fremden Sprachen nöthig gehabt hätte, von sich und den andern Jüngern den Argwohn abzuwehren, sie seyen trunken. Noch ist nicht außer Acht zu lassen, daß der genannte Apostel in der Rede, die er über die außerordentlichen Erscheinungen, die sich ihnen darboten, an die erstaunte Menge hält, dessen, daß die Jünger in fremden, von ihnen nicht gelernten Sprachen redeten, auch mit keinem Worte gedenkt. Er weiset nur hin auf den Ausspruch des Propheten Joel, wo die Ausgießung des heiligen Geistes über alles Fleisch verkündigt wird, und als deren Wirkung, daß alle werden der

Gabe der Weissagung theilhaftig werden; dieser Ausspruch, gibt er zu verstehen, sey es, der sich jetzt vor ihren Augen erfülle. Da nun aber doch ein Reden in fremden Sprachen an sich nicht einerlei ist mit dem προφητεύειν, und auch nicht unmittelbar damit zusammenhängt, so müßte es uns immer befremden, daß Petrus dieses Wunder, welches doch für die Menge nicht als das kleinste erscheinen mußte, gar nicht berührt hätte; wir würden durchaus erwarten, daß er sich auch darüber erklärt und auch dieses gesucht hätte als Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung nachzuweisen, z. B. des Ausspruches Jes. 28, 11. 12, der sich wenigstens in einer solchen Beziehung anwenden ließ.

Wenn nun aber diese Ansicht schon Apostelgeschichte 2., welche Stelle doch als ihr vor allen günstig betrachtet wird, mit nicht geringen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, und wir nicht leugnen können, daß der ganze Hergang des γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν, so aufgefaßt, etwas sehr Unklares behält: so wird diese Darstellung durch die beiden andern Stellen der Apostelgeschichte, welche derselben Geistesgabe Erwähnung thun, noch weniger empfohlen. In keiner von beiden ist auch nur die geringste Spur, daß sich diese Gabe bei den Neubekehrten, welche derselben theilhaftig wurden, in einem Reden fremder, nicht gelernter Sprachen kund gegeben habe. Es würde da schon auffallend seyn, daß nicht angegeben ist, in welchen Sprachen sie denn eigentlich angefangen hätten zu reden; und darauf kam doch wohl etwas an; wenn z. B. Cornelius und seine Hausgenossen angefangen hätten, Griechisch oder Lateinisch zu reden, so hätte das gar nichts auffallendes haben können, und noch weniger als ein Zeichen des empfangenen heiligen Geistes gelten; redeten sie aber eine andere ihnen früher unbekannte Sprache, oder auch mehrere hinter einander, so würden wir erwarten, daß namentlich angege-

ben worden wäre, welche Sprachen es waren, zumal bei der sonstigen Ausführlichkeit und Anschaulichkeit, womit uns grade die Bekehrung des Cornelius berichtet wird. Und wie steht es nun, da sich beim Marcus, wenn wir von der dort gebrauchten Formel absehen, aus dem bloßen Zusammenhange zwar nichts Entscheidendes gegen diese Vorstellung entnehmen läßt, aber eben so wenig für dieselbe, mit dem, was wir beim Paulus über diese Gabe und deren Anwendung lesen? Werden wir dadurch wohl veranlaßt, es uns als ein zusammenhängendes Reden in fremden, nicht gelernten Sprachen zu denken? Wohl schwerlich werden wir das behaupten, wenn wir nicht schon anderswoher jene Vorstellung über diesen Gegenstand mitgebracht haben, und damit an die Lesung des Paulinischen Briefes gehen. Wenn das *γλώσσαις λαλεῖν* in der Korinthischen Gemeinde darin bestanden hätte, daß einer seine religiösen Empfindungen und Gedanken in einer fremden Sprache hätte laut werden lassen, sey es in einem förmlichen Vortrage, oder in einem Lobgesange und dergleichen, wie hätte Paulus von einem solchen wohl so ganz im Allgemeinen sagen können: *οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ τῷ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει* (14, 2), er redet nicht für Menschen, sondern für Gott; denn niemand versteht ihn? Denn hier war ja dieses gar sehr abhängig von den besonderen Umständen. Es ist wohl kein Zweifel, daß zu Korinth auch damals, ungeachtet es bei der Wiederaufbauung durch den Julius Cäsar mit Römischen Colonisten bevölkert war, die allgemein herrschende Sprache die Griechische war; diese ward dort nicht nur verstanden, sondern auch gesprochen, von Römern wie von Griechen und Juden, von Einwohnern wie von Fremden, die sich des Handelsverkehrs wegen dort aufhielten. Dieselbe war denn auch sicher in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen wie der Juden herrschend. Allein gar wohl können doch der Christlichen Gemeinde in dieser Stadt manche angehört haben, de-

nen außerdem noch eine andere Sprache bekannt war, z. B. die Lateinische oder Aramäische u. a.; einzelne auch, denen die eine oder die andere dieser letzteren Sprachen viel geläufiger war, als das Griechische, die vom Griechischen nur eine sehr unvollständige Kenntniß besaßen. Wenn nun unter diesen Umständen ein Anderer durch den göttlichen Geist befähigt worden wäre, in einer solchen, von ihm selbst nicht gelernten, Sprache einen Lehrvortrag zu halten, z. B. Lateinisch oder Aramäisch, so würde das doch für denjenigen Theil der Versammlung, welcher dieser Sprachen mächtig war, verständlich gewesen seyn; es konnte also von dem Redenden nicht gesagt werden: οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, oder daß er bloß sich selbst erbaue (V. 4). Oder ein anderer Fall, der doch auch statt finden konnte. Wenn sich ein Römer, dem die Lateinische Sprache allein geläufig war, in der Gemeinde befand, und nun durch übernatürliche Mittheilung des heiligen Geistes befähigt ward, seine religiösen Empfindungen auf zusammenhängende Weise Griechisch auszusprechen: so würde das doch auch ein γλώσσῃ λαλεῖν in diesem Sinne gewesen seyn; aber einen solchen würde die versammelte Gemeinde im allgemeinen ja viel besser verstanden haben, und konnte sich an seinem Vortrage viel mehr erbauen, als wenn er sich seiner, Vielen von ihnen wenig oder gar nicht bekannten, Muttersprache bedient hätte. So würde also Paulus, gehen wir von dieser Vorstellung aus, sich hier auf eine viel zu allgemeine Weise ausgedrückt haben, wenn wir dabei auch nur auf die Verhältnisse Rücksicht nehmen, wie sie innerhalb der Korinthischen Gemeinde statt finden konnten. Aber seine Worte sind gar nicht so gestellt, als bezögen sie sich bloß auf diese Gemeinde oder überhaupt die Verhältnisse innerhalb einer einzelnen Gemeinde, sondern sie lauten ganz allgemein: „der λαλῶν γλώσσῃ redet nicht für Menschen, sondern für Gott; denn niemand versteht ihn; er redet vielmehr im Geiste μυστήρια", worin

hier mit liegen muß, daß der Sinn seiner Rede auch für die Hörenden noch geheimnißvoll und unenthüllt bleibt. Vergleiche V. 4: „der γλώσσῃ λαλῶν erbauet sich selbst" d. h. nur sich selbst, nicht andere, wie der Gegensatz zeigt: „der προφητεύων aber erbauet die Gemeinde." Wie nun aber, wenn jemand berufen ward zur Verkündigung des Evangeliums unter barbarisch redenden Völkern, deren Sprache er nicht verstand, so wie sie nicht die seinige, er ward aber durch den heiligen Geist auf übernatürliche Weise in Stand gesetzt, jene zu reden und in ihr seine Vorträge zu halten: redete er dann auch nicht für Menschen und zur Erbauung Anderer? und weniger, als wenn er sich seiner Muttersprache bedient hätte? Darnach läßt sich also nicht wohl denken, daß Paulus sich über die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν, wenn darunter die durch übernatürliche Mittheilung erlangte Fähigkeit, in einer fremden, nicht erlernten Sprache zu reden, gemeint wäre, auf die Weise hätte ausdrücken können, wie hier gleich im Anfange dieses Abschnittes geschieht. Sollte das, was er hier darüber sagt, und in solcher Allgemeinheit, irgend passend und richtig seyn, so müßte man wenigstens noch das mit in den Begriff hineinlegen, daß die Sprache, deren der Redende sich bedient, auch jedesmal denjenigen, zu welchen er redet, fremd und unbekannt sey. So hat aber noch niemand die dafür gebräuchlichen Formeln erklärt, und das möchte sich auch nicht leicht rechtfertigen lassen. Und doch wird es vom Paulus hier überall vorausgesetzt, daß der γλώσσαις λαλῶν auf eine Weise rede, daß der Inhalt seiner Rede den Hörern im Allgemeinen dunkel und unverständlich bleibe. Daher ertheilt er denn auch V. 5. dem προφητεύων den Vorzug vor dem γλώσσαις λαλῶν, es sey denn, sagt er, daß dieser eine Auslegung gebe, auf daß die Gemeinde erbaut werde (ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ). Hier wird es ohne Beschränkung als nothwendig gesetzt, wenn sein Vortrag zur Erbauung der

Gemeinde gereichen soll, daß eine Auslegung desselben gegeben werde, da dieses, wenn ein zusammenhängendes Reden in einer nicht auf natürlichem Wege erlernten Sprache gemeint wäre, doch nicht so im Allgemeinen hätte als ein Erforderniß hingestellt werden können. Und eben so wenig würde er dann auch so ganz im Allgemeinen anbefohlen haben, daß der γλώσσῃ λαλῶν in der Gemeinde schweigen solle, wenn nicht ein Ausleger sey, διερμηνευτής (V. 28); einer besondern Dolmetschung würde es doch wenigstens in dem einen vorher bemerklich gemachten Falle nicht bedurft haben, wenn nämlich ein Theilnehmer der Versammlung, der der Griechischen Sprache wenig mächtig war, durch übernatürliche Einwirkung des heiligen Geistes in Stand gesetzt worden wäre, in dieser zur Gemeinde zu reden. Es muß uns aber hierbei noch etwas Anderes nicht minder auffallen. Es geht nämlich schon aus den eben angeführten Stellen ziemlich deutlich hervor, daß die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν nicht immer mit der Fähigkeit verbunden war, von dem vermöge dieser Gabe Geredeten auch selbst eine Auslegung zu geben, um dasselbe den Hörern verständlich und fruchtbar zu machen. Dasselbe ergibt sich aus V. 13, wo Paulus befiehlt, daß der λαλῶν γλώσσῃ beten solle, daß er auch die Gabe der Auslegung erhalten möge; denn so ist die Stelle ohne allen Zweifel mit den älteren Auslegern zu fassen. Und Kap. 12, 10. wird beides deutlich als verschiedene Gaben des heiligen Geistes bezeichnet, die verschiedenen Menschen zu Theil würden (ἑτέρῳ δὲ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν); vergl. ib. V. 30: μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσι; μὴ πάντες διερμηνεύουσι; — Aus diesen Stellen zusammengenommen geht ziemlich deutlich hervor, daß es vielmehr das Gewöhnliche war, daß der γλώσσαις λαλῶν sich außer Stande befand, seine Rede selbst auf eine seinen Zuhörern verständliche Weise zu dolmetschen. Das aber hat doch etwas sehr Schwieriges, wenn wir unter

dem γλώσσαις λαλεῖν ein zusammenhängendes Reden in irgend einer fremden Sprache verstehen. Denn wer im Stande ist, seine Empfindungen und Gedanken außer seiner Muttersprache auch noch in einer andern auszusprechen, von dem können wir uns schwer denken, daß er nicht auch sollte dieselben in jene, die ihm gewöhnliche, übertragen können, also sein eigener Dolmetscher seyn. Es müßte denn mit der Erlangung der Fertigkeit in der fremden Sprache zugleich jedes Mal unmittelbar ein Vergessen der Muttersprache verbunden seyn; oder, man müßte wenigstens mit hinzudenken, daß der γλώσσαις λαλῶν die Gabe wie ein todtes Werkzeug geübt und von dem Inhalte und der Bedeutung des vermittelst derselben Vorgetragenen gar kein oder kein deutliches Bewußtseyn gehabt hätte, so daß er also selbst gar nicht verstand, was er redete, und es daher auch natürlich nicht in die ihm bekannte Sprache zu übersetzen vermochte. Auf solche Weise aber pflegen doch diejenigen, welche diese Ansicht fest halten, die Sache keinesweges anzusehen, vielmehr gegen eine solche Vorstellung ausdrücklich zu protestiren. Endlich will ich hier nur noch eins bemerklich machen. Wenn das γλώσσαις λαλεῖν in einem zusammenhängenden Reden in fremden Sprachen bestanden hätte, sollten wir da nicht erwarten, daß Paulus, statt anzubefehlen, daß auf diese Weise in jeder Versammlung nur zwei, höchstens drei ihre Vorträge halten sollten, einer nach dem andern, und einer die Auslegung geben (14, 27.), seine Ermahnung würde so gestellt haben, sie sollten sich der Anwendung dieser Gaben zwar da enthalten, wo sie es zu thun hätten mit Menschen, die mit ihnen dieselbe Sprache redeten, also auch überhaupt innerhalb einer Versammlung der Gläubigen aus einer und derselben Stadt, wo ein solches Reden im Allgemeinen ganz eitel sey und zur Erbauung der Gemeinde nicht das mindeste beitrage, — denn ward auch eine Dolmetschung hinzugefügt, so konnte die Gemeinde davon doch auf keine

Weise mehr haben, als wenn der Vortrag ursprünglich von dem Redenden selbst in der Allen verständlichen Sprache gehalten ward —; daß sie sich aber dieser Gabe befleißigen sollten, wo sie in Verkehr träten mit Menschen aus andern Völkern und andern Zungen, namentlich denjenigen, welche eben die Sprache redeten, deren Kenntniß und Fertigkeit ihnen durch den heiligen Geist zu Theil geworden. Dergleichen findet sich aber gar nicht. Paulus sagt zwar von sich selbst, er freue sich, daß er diese Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in einem höheren Grade besitze, als sie alle, die Mitglieder der Korinthischen Gemeinde; aber er deutet auch nicht im Entferntesten an, daß er sich derselben zu einem andern Zwecke bediene, um das Evangelium auch fremden, barbarisch redenden Völkern zu verkündigen. Man könnte zwar meinen, dieser Einwand lasse sich entfernen durch die Bemerkung, daß dieses ja eine übernatürliche Gabe sey, die den Jüngern nur dann und insofern, wo und wiefern der heilige Geist sie ihnen mittheile, zu Gebote stehe, ohne alles Zuthun von ihrer Seite. Allein, wenn Paulus die Korinther ermahnen konnte, sie sollten sich der geistigen Gaben überhaupt befleißigen, und namentlich des προφητεύειν und des γλώσσαις λαλεῖν (V. 39), so konnte er an sie auch die Ermahnung ergehen lassen, daß sie mit aller Willenskraft dahin streben sollten, sich ihrer nur auf solche Weise und zu solcher Zeit zu befleißigen, wo ihre Anwendung für den Bau der Gemeinde des Herrn wahrhaft von Nutzen seyn könnte, also des γλώσσαις λαλεῖν, wenn es die Gabe war, zusammenhängend in fremden Sprachen zu reden, nur dann, wo sie in Verkehr kämen mit fremden Völkern, die gerade diese Sprache redeten. Das geschieht hier aber so wenig, daß hier immer nur von der Anwendung dieser Gabe innerhalb der Versammlung der Gemeinde die Rede ist. Ueberhaupt finden wir auch nirgends die geringste sichere Spur davon, daß die Apostel und die andern Gläubigen im apostolischen

Zeitalter sich dieser Gabe jemals zu dem Ende bedient hätten, um barbarisch redenden Völkern das Evangelium in deren Muttersprache zu verkündigen. Wohl aber stossen wir auf Einzelnes, was entschieden dagegen spricht. So z. B. brauchte der Apostel Petrus, der doch mit den andern Jüngern am ersten Christlichen Pfingstfeste des heiligen Geistes und durch denselben der Gabe des γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν theilhaftig wurde, während seines Aufenthaltes zu Rom, um sich dem dortigen Volke verständlich zu machen, einen Dolmetscher, wenn anders die so allgemeine und in so frühe Zeiten hinaufführende kirchliche Ueberlieferung gegründet ist, daß Marcus dort bei ihm dieses Amt versehen habe. Und der Apostel Paulus, der sich seiner Stärke im γλώσσαις λαλεῖν rühmt, scheint wenigstens das Lykaonische nicht verstanden zu haben, nach Apostelgesch. 14, 11 sqq., da er sonst das Volk sicher schon sogleich, als sie in diesem Dialekte ihre hohe Vorstellung von den beiden Aposteln aussprachen, von weiteren Schritten würde zurückgehalten haben. So wäre demnach eine so ausserordentliche und auf so wunderbare Weise gewirkte Gabe gerade da niemals hervorgetreten, wo sie ihrer Beschaffenheit nach zur Förderung des Reiches Gottes von wesentlichem Nutzen seyn konnte, und hätte sich nur da geäußert, wo sie ganz zwecklos war, zur bloßen Ostentation diente oder gar nur Unordnung und Verwirrung herbeizuführen vermochte, wie wenn jemand zuerst des heiligen Geistes theilhaftig ward, oder bei gottesdienstlichen Versammlungen der schon bestehenden Christlichen Gemeinden.

In neuerer Zeit haben Manche diese Erklärungsweise, wornach man γλώσσαις λαλεῖν und die andern Formeln von einem zusammenhängenden Reden in fremden Sprachen versteht, auf die Weise modificirt, daß sie an Sprachen denken, deren Kenntniß vorher auf ganz natürlichem

Wege erlangt war, die also den Redenden auch schon sonst keineswegs fremd gewesen waren. Dadurch wird aber bloß aller Schein von etwas Uebernatürlichem möglichst entfernt gehalten, ohne daß die Erklärungsweise selbst an Anschaulichkeit und Wahrscheinlichkeit gewönne, und die bisher dagegen geltend gemachten Einwürfe beseitigt würden. Zuvörderst die philologischen Schwierigkeiten bleiben hier ganz dieselben; denn auch ein Reden in erlernten fremden Sprachen kann nach dem Sprachgebrauche schwerlich durch die Formel λαλεῖν γλώσσῃ im Singular und ohne weiteren Zusatz ausgedrückt werden. Aber auch hiervon abgesehen, wie unnatürlich erscheint die ganze Sache! Meistens hat man diese Vorstellung nur auf Apostelgesch. 2. angewandt [a]; indessen Andere haben sie auch für die beiden andern Stellen der Apostelgeschichte und für die Erscheinungen in der Korinthischen Gemeinde geltend gemacht [b]; wie könnte aber wohl der Besitz und die Anwendung dieser Kenntniß als ein χάρισμα πνευματικὸν angesehen werden? Es ließe sich schwer begreifen, wie darin, daß jemand in einer auf natürlichem Wege erlernten Sprache seine religiösen Empfindungen kund gab, hätte etwas Besonderes gefunden, und dieses gar als ein Zeichen, daß der heilige Geist über ihn ausgegossen sey, betrachtet werden können. Man denkt sich die Sache gewöhnlich so. Die Juden, sagt man, hielten sich beim Gottesdienste und Gebete strenge an den alleinigen Gebrauch der heiligen Sprache; daher erschien es als etwas neues und auffallendes, wenn die Jünger Christi in der Begeisterung, von der sie ergriffen waren, sich auch anderer Sprachen, die bisher als profan galten, bedien-

---

a) So Eichhorn (Allgem. Bibl. Thl. III. S. 237—252) u. a.

b) So besonders Paulus (Neues Repert. Thl. I. S. 266—302. Thl. II. S. 272—332) und Kuinöl (commentar. in Act. p. 52 sqq.

ten. Allein wäre diese Voraussetzung auch gegründet, so ließe sich nur begreifen, wie die Juden und die strengeren Juden-Christen in einer solchen Abweichung von dem, was ihnen heilig galt, eine Profanation finden konnten, nicht aber, wie es von ihnen hätte irgend zur Beweisung des empfangenen heiligen Geistes verlangt werden können. Bei denjenigen, die selbst nicht zum Jüdischen Volke gehörten, hätte es ihnen ja auch nicht im mindesten auffallend erscheinen können. So, wenn z. B. der Römische Hauptmann Cornelius anfing, in Griechischer Sprache, oder auch, wenn es seine Muttersprache war, in Lateinischer Gott zu preisen, was konnte in dem Umstande Befremdendes liegen, was nur verdiente angemerkt zu werden? sie konnten doch nicht erwarten, daß er Hebräisch reden würde? Und nun gar in der Corinthischen Gemeinde? Man denkt sich hier die Sache zum Theil so, daß einige Mitglieder absichtlich als Nachahmung dessen, was sich am ersten Christlichen Pfingstfeste begeben, hier in Sprachen geredet hätten, die ihnen zwar auf natürlichem Wege bekannt geworden, aber den andern Mitgliedern unbekannt waren, wie z. B. Syrisch, Persisch u. s. w., oder auch in der heiligen Hebräischen Sprache *). Aber wie hätten wohl diese Menschen glauben können, dadurch bei ihren Mitchristen, denen doch nicht unbekannt seyn konnte, wie es damit stand, irgend etwas zu erreichen? Und wie hätte wohl Paulus ein solches Verfahren auch nur im Entferntesten als etwas behandeln können, worin sich die Empfangung des heiligen Geistes, oder auch nur ein besonderer Grad von religiöser Begeisterung kund gäbe? Wie hätte er dieses nicht innerhalb der gottesdienstlichen Versamm-

*) Daß ein solcher Mißbrauch in der Corinthischen Gemeinde getrieben sey, und des Paulus strafende Ermahnung sich auch auf dergleichen mit beziehe, nimmt auch selbst Heydenreich an, a. a. O. S. 263.

lung einer Gemeinde ganz und gar verbieten müssen, wie noch auffordern können, neben andern Gaben des Geistes sich auch dieser zu befleißigen? Und wie läßt es sich wohl denken, daß auch unter diesen Umständen Paulus ermahnen konnte, wenn jemand im Besitze dieser Gabe des γλώσσαις λαλεῖν sey, also, zu Andern in einer ihnen unverständlichen Sprache zu reden, so solle er doch beten, daß ihm auch die Gabe der Auslegung oder Dolmetschung verliehen werde? Denn wenn sich auch ein Einzelner in der Versammlung befunden hätte, der des Griechischen nicht so mächtig war, daß er sich darin auf verständliche Weise ausdrücken oder selbst seine in einer andern Sprache gehaltenen Vorträge darin übertragen konnte, so würde Paulus doch sicher nicht, wenn das Reden in der fremden Sprache selbst für den Redenden etwas so ganz natürliches und gewöhnliches gewesen wäre, einen solchen aufgefordert haben, sich von Gott zu erbitten, daß ihm die Kenntniß der den Uebrigen bekannten Sprache auf übernatürliche Weise zu Theil würde. Das würde aber immer aus den Worten des Paulus 1 Cor. 14, 13. herauskommen, wenn man nicht irgend eine unnatürliche und gezwungene Erklärung anwenden will. Ueberhaupt aber war es in einer Versammlung der Corinthischen Gemeinde, wenn es überhaupt vorkam, doch gewiß nur ein sehr seltener Fall, daß jemand zugegen war, der sich nicht im Griechischen auf eine verständliche Weise auszudrücken vermochte; und so konnte es denn hier gewiß nicht viel vorkommen, daß, wenn jemand es auch leichter oder angenehmer fand, seine religiösen Empfindungen in einer andern Sprache laut werden zu lassen, er nicht sollte im Stande gewesen seyn, dieses auch selbst ins Griechische zu übersetzen, sondern daß es dazu noch eines besondern Dolmetschers bedurft hätte. Und wie unwahrscheinlich erscheint diese Vorstellung in der Erzählung von der ersten Ausgießung des heiligen Geistes (Apostelgesch. 2.)? Nämlich ist hier das γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν von einem

Reden in fremden Sprachen zu verstehen, die den Redenden selbst auch schon früher keineswegs fremd gewesen waren, so dürften wir sicher nur an diejenigen denken, welche ihnen grade die gewöhnlichsten und geläufigsten waren, an die Muttersprachen der Einzelnen. Dann aber würde die Erzählung, wenn sie nicht ganz und gar verfälscht seyn soll, voraussetzen, daß damals — also so wenige Tage nach der Himmelfahrt Christi — die Zahl seiner in Jerusalem anwesenden Bekenner schon aus Genossen aller der Völkerschaften und Stämme bestanden hätte, welche V. 9—11. aufgezählt werden; was doch wohl nicht leicht jemand glaublich finden wird. — Sehen wir aber auch hiervon ab, so wie von manchem andern, was sich noch leicht hier beibringen ließe, so ist auch die ganze Voraussetzung, als ob ein Reden über religiöse Gegenstände in einer andern als der heiligen Sprache der Juden etwas besonders Auffallendes müßte gewesen seyn, durchaus ungegründet. Die Sprache, welche von den Juden als die heilige betrachtet ward, war die alt-hebräische, worin ihre heiligen Bücher geschrieben waren, und im Gegensatze gegen diese galten alle andern Sprachen als unheilig, profan, das Aramäische, welches damals die Landessprache in Palästina war, wie das Griechische. Aber jene heilige Sprache war auch für die Juden und selbst für die Palästinenser schon seit geraumer Zeit eine todte Sprache, welche wohl nur wenige mehr verstanden, und noch wenigere zu reden im Stande waren. Höchstens wurde darin die Schrift vorgelesen und einzelne Gebetformeln, aus Schriftstellen zusammengesetzt, darin gesprochen. Die Erklärung der Schrift aber und anderweitige freiere Vorträge über religiöse Gegenstände wurden selbst in Palästina gewiß niemals mehr in der alt-hebräischen Sprache gehalten, sondern in der Landessprache und besonders entweder Aramäisch, oder Griechisch. Der Gebrauch dieser letzteren Sprache in der religiösen Versammlung war besonders wohl

durch die Verbreitung und das Ansehn der Alexandrinischen Uebersetzung sehr gefördert; bei den Hellenistischen Juden überhaupt und ganz besonders bei den Alexandrinischen wurde die Schrift sicher nur in dieser Uebersetzung gelesen, und auch bei gottesdienstlichen Versammlungen keine andere Sprache angewandt. Aber auch selbst in Palästina muß die Griechische Uebersetzung des Alten Testaments, wie wir aus den Anführungen Palästinensischer Schriftsteller ersehen, nicht wenig im Gebrauch gewesen seyn; und als sicher können wir wohl annehmen, daß in Jerusalem die sich dort aufhaltenden Hellenistischen Juden auch in ihren religiösen Zusammenkünften, die sie in besondern Synagogen hielten (vergl. Apostgesch. 6, 9.), sich nur der Griechischen Sprache bedienten. Daß in dem Gebrauche der Griechischen Sprache auch zu religiösen Vorträgen in dieser Zeit irgend etwas Anstößiges gefunden sey, läßt sich durchaus nicht nachweisen; vielmehr geht aus eben den talmudischen Stellen, welche man dazu angeführt hat a)[a], zum Theil gerade das Gegentheil hervor; die Talmudisten verwehren es nicht, selbst die heiligsten Gebete in Griechischer oder irgend einer andern dem Betenden bekannten Sprache herzusagen; nur Griechische Weisheit verbieten sie die Söhne zu lehren, da der dem Studium des Gesetzes zu widmende Fleiß dafür durchaus keinen Augenblick Zeit übrig lasse. Unter solchen Umständen aber hätte es auch selbst den Palästinensischen Juden gar nicht im mindesten auffallen können, daß die Jünger ihre religiösen Empfindungen in der ihnen geläufigsten Sprache laut werden ließen, und noch weniger den fremden Juden, von denen in der Erzählung besonders die Rede ist. Auch tritt zu ausdrücklich hervor, daß ihre Verwunderung sich keinesweges darauf bezog, daß sie über hochheilige Gegenstände in profanen Sprachen reden hör-

a) S. bei Kuinöl l. l. S. 53. Eichhorn allgem. Bibl III. S. 245 not. g.

ten, sondern darauf, daß sie Menschen, die ihnen im Allgemeinen als ungebildete Galiläer bekannt waren, auf eine Weise reden hörten, welche ihre auf natürlichem Wege erlangte Bildung so sehr zu übersteigen schien. So wird denn durch diese Annahme, daß die Sprachen, in welchen die Jünger redeten, ihnen auf natürlichem Wege bekannt geworden, oder eigentlich die ihnen am geläufigsten wären, keine der Schwierigkeiten entfernt, welche diese Erklärungsweise überhaupt drücken; vielmehr wird dadurch die ganze Sache, obwohl alles Uebernatürlichen entblößt, nur noch unklarer und unnatürlicher. Wäre das γλώσσαις λαλεῖν und die andern synonymen Formeln wirklich von einem zusammenhängenden Reden in verschiedenen Sprachen zu verstehen, so könnte sicher nur ein solches gemeint seyn, wozu die Gläubigen auf übernatürliche Weise, durch die Kraft des heiligen Geistes, fähig geworden wären.

Wenn wir aber aus den vorher bemerklich gemachten Gründen auch diese Vorstellung, so nahe sie auf den ersten Anblick zu liegen scheint, nicht für die richtige halten können, und daher von dieser Erklärungsweise überhaupt, wo man γλῶσσα in der Bedeutung Sprache nimmt, abgehen müssen, eben so wie von der ersteren, wo man von der Bedeutung: Zunge ausgeht: so bleibt uns nur übrig, es mit der dritten Erklärungsweise zu versuchen, und auf den Gebrauch des Wortes γλῶσσα zurückzugehen, wornach dasselbe von einzelnen Ausdrücken steht, die in einer Sprache oder einem Dialekte nicht in gewöhnlichem Gebrauche, und daher auch nicht allen bekannt sind, deren sich aber der Dichter oder der begeisterte Redner bedienen darf *). Doch bedarf es hier zuvörderst der Nachweisung

*) Dieser Weg ist eingeschlagen von J. A. G. Meyer (damals Collaborator zu Hannover) de charismate τῶν γλωσσῶν,

des Sprachgebrauchs, da dieser nicht so allgemein bekannt ist, wenn gleich hinlänglich gesichert.

Bei Griechischen Schriftstellern kommt das Wort in diesem Sinne nicht ganz selten vor. Es wird von ihnen vornehmlich von zweierlei Arten von Ausdrücken gebraucht, einmal von veralteten Wörtern, die in früherer Zeit wohl im Sprachgebrauche üblich und allgemein bekannt gewesen, aber später aus dem gewöhnlichen Gebrauche gekommen und den meisten unverständlich geworden waren, so daß sie einer besonderen Erklärung bedurften. Darauf beschränkt diesen Begriff namentlich Galen, der in einem besondern Werke es unternahm, solche Ausdrücke des Hippokrates zu erklären; er bezeichnet *γλώσσας* als solche Ausdrücke, die in alten Zeiten gewöhnlich gewesen seyen, aber jetzt nicht mehr, und unterscheidet die Erklärung solcher von den Erläuterungen anderer Art, die sich nicht gerade auf das Ungewöhnliche der einzelnen Wörter beziehen a). Auf dieselbe Weise wird auch von M. Antoninus das gleichbedeutende *γλώσσημα* gebraucht, von veralteten Wörtern, die mit ihrer Bedeutung nicht mehr sehr bekannt sind, was er dann anwendet auf die Namen von Männern, die vormals hochgepriesen waren, aber jetzt zum Theil verges-

---

cujus praesertim Act. II. et 1 Cor. XIV. mentio fit. Hannov. 1797. 8. Doch wendet er diese Erklärungsweise nicht auf die Stellen beim Marcus und Apgesch. 2. an und führt sie überhaupt nicht rein durch.

a) Exeges. glossar. Hippocrat. Prooem.: *ὅσα τοίνυν τῶν ὀνομάτων ἐν μὲν τοῖς πάλαι χρόνοις συνήθη ἦν, νῦν δὲ οὐκ ἔτι ἐστὶ, τὰ μὲν τοιαῦτα γλώσσας καλοῦσι, καὶ ταῦτα ἐξηγησόμενος ἔρχομαι· τὰ δὲ ἄλλα πάντα, ὅσα ζητήσεως μὲν οὐχ ἧττονος προσδεῖται, συνήθη δέ ἐστιν, εἰς τάδε κατὰ τὰς τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν ἐξηγήσεις ἄμεινον ἐπισκοπεῖσθαι.*

sen a). — **Zweitens** wird das Wort aber auch gebraucht von Idiotismen, provinziellen Ausdrücken, die nur in bestimmten Gegenden üblich und bekannt sind; diese sind *γλῶσσαι* für diejenigen, bei denen sie nicht herrschend sind. So gibt es am bestimmtesten **Aristoteles** an, nach welchem die *γλῶσσα*, wie die *μεταφορὰ* u. a. entgegen steht dem *κύριον*, den Ausdrücken, welche im Sprachgebrauche die gewöhnlichen sind zur Bezeichnung der Gegenstände, während *γλῶσσαι* solche sind, die bei uns nicht gebräuchlich sind, wohl aber bei Anderen; daher denn ein und dasselbe Wort zugleich *γλῶσσα* und *κύριον* seyn könne, nur für verschiedene Menschen; wofür er beispielsweise ein Wort anführt, das bei den Cypriern die herrschende Bezeichnung einer Waffenart war, für Andere aber *γλῶσσα* b). So bezeichnet **Sextus Empirikus** einen den Phrygiern eigenthümlichen, sonst aber im Griechischen Sprachgebrauch ungewöhnlichen Ausdruck, dessen sich in einem verloren gegangenen Stücke des Sophokles die Hirten bedienten, als eine *λέξιν κατὰ γλῶσσαν προσενε-*

---

a) L. IV, 33: *αἱ πάλαι συνήθεις λέξεις γλωσσήματα νῦν· οὕτως οὖν καὶ τὰ ὀνόματα τῶν πάλαι πολυϋμνήτων νῦν τρόπον τινὰ γλωσσήματά ἐστιν.*

b) De art. poët. c. 21 §. 4—6. (ed. Hermann.): *ἅπαν δὲ ὄνομά ἐστιν ἢ κύριον, ἢ γλῶττα, ἢ μεταφορὰ, ἢ κόσμος, ἢ πεποιημένον, ἢ ἐπεκτεταμένον, ἢ ἀφῃρημένον, ἢ ἐξηλλαγμένον. Λέγω δὲ κύριον μὲν, ᾧ χρῶνται ἕκαστοι, γλῶτταν δὲ, ᾧ ἕτεροι· ὥστε φανερὸν, ὅτι καὶ γλῶτταν καὶ κύριον εἶναι δυνατὸν τὸ αὐτὸ, μὴ τοῖς αὐτοῖς δέ· τὸ γὰρ σίγυνον Κυπρίοις μὲν κύριον, ἡμῖν δὲ γλῶττα.* Ibid. c. 22 §. 3. 4.: *ξενικὸν δὲ λέγω γλῶτταν καὶ μεταφορὰν καὶ ἐπέκτασιν καὶ πᾶν τὸ παρὰ τὸ κύριον. ἀλλ' ἄν τις ἅπαντα τοιαῦτα ποιήσῃ, ἢ αἴνιγμα ἔσται, ἢ βαρβαρισμός· ἂν μὲν οὖν ἐκ μεταφορῶν, αἴνιγμα· ἐὰν δὲ ἐκ γλωττῶν, καὶ βαρβαρισμός.* Ibid. §. 6. 7. 11. 13. 16. 18. cap. 26, 3. 16.

χθεῖσαν, welche eben so ungewöhnlich sey, als Wörter aus einer ganz fremden, barbarischen Sprache a). In derselben Beziehung nennt Plutarch τὰς λεγομένας γλώσσας einzelne Ausdrücke des Homer, die im gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht üblich und daher auch wenig bekannt waren, die aber zu den Idiotismen einzelner Stämme und Gegenden gehörten b). In den Anecdotis Graecis von Becker finden sich aus einer sehr alten Handschrift γλῶσσαι κατὰ πόλεις mitgetheilt, eine Anzahl von Ausdrücken, die nur in einzelnen Städten und Gegenden im Gebrauch waren; diese waren γλῶσσαι nicht für diese selbst, sondern für die andern Griechen, bei denen sie nicht bekannt, oder im Sprachgebrauch wenigstens nicht üblich waren c). Und so hatten manche Griechische Grammatiker besondere Werke geschrie-

---

a) Advers. Grammat. l. I. c. 13. p. 286 (ed. Fabric.): οὔτε γὰρ ἐκ τέχνης τινὸς μεμαθήκασι (Grammatici), ὅτι οἱ παρὰ Σοφοκλεῖ ποιμένες ἰὼ βαλλὴν λέγοντες ἰὼ βασιλεῦ λέγουσι Φρυγιστί, ἀλλὰ παρ' ἄλλων ἀκούσαντες· διήνεγκε δὲ οὐδὲν, ἢ βαρβάρου λέξεως ἑρμηνεύτας γίνεσθαι, ἢ τῆς κατὰ γλῶσσαν προσενεχθείσης, ὁμοίως οὔσης ἀσυνήθους ἡμῖν.

b) De audiend. poët. c. 5. (ed. Reisk. T. VI. p. 78). Er führt als solches an: δάνος als Macedonisch für θάνατος, daher ῥιγεδανή; καμμονίη als Aeolisch = ἡ νίκη ἡ ἐξ ἐπιμονῆς καὶ καρτερίας, und ποποι als einen den Dryopern eigenthümlichen Ausdruck für δαίμονες.

c) T. III. p. 1095, aus cod. Urbin. 157. fol. 276: ποῖαι γλῶσσαι κατὰ πόλεις· αὗται καλοῦνται γλωσσηματικαί· Ἀθηναίων ἄγαν λίαν· ἄλις ἀρκεῖ· λῶπος ἱμάτιον· . . . Ἀργείων αἶσα μοῖρα· κτύπος ψόφος· μῆλα πρόβατα· Ἀρκάδων ἄορ ψιφός. Und so wird noch eine Menge anderer Stämme und Gegenden genannt mit verschiedenen Ausdrücken, die ihnen sollen eigenthümlich gewesen seyn. — Vergl. Eustath. in Il. α. ed. Rom. p. 96: αἱ.. γλῶσσαι, καθὰ καὶ αἱ ἀπ' αὐτῶν συγκροτούμεναι διάλεκτοι . . .

ben, worin sie Ausdrücke, die nur in einer einzelnen Provinz oder Gegend im gewöhnlichen Gebrauch waren und für Andere etwas Fremdes hatten, erklärten. So gab es *Ἀττικαὶ Γλῶσσαι* vom Theodorus a) und vom Philemon b), d. h. Werke, worin sie von Wörtern handelten, die in Attika in gewöhnlichem Gebrauch waren, nicht aber bei den übrigen Griechen, sondern für diese *γλῶσσαι* c); eben so *Γλῶσσαι Κρητικαὶ* von Hermon oder Hermonax d), *Γλῶσσαι Λακωνικαὶ* vom Aristophanes von Byzanz . Aber nicht bloß die eigenthümlichen Ausdrücke der verschiedenen Griechischen Dialekte werden als *γλῶσσαι* bezeichnet, sondern unter demselben Ausdrucke wurden sicher auch solche Wörter umfaßt, die aus fremden Sprachen herüber genommen waren, so lange sie in der Griechischen noch kein eigentliches Bürgerrecht erhalten hatten. Dieses deutet Plutarch an, der diese Benennung dafür nur deshalb nicht zu billigen scheint, weil er der Meinung ist, diese Wörter gehörten schon ursprünglich der Griechischen Sprache an, und seyen nur in früherer Zeit durch Auswanderer zu

a) Athenae. l. XIV. p. 646. c. XV. p. 678. d.

b) Ibid. XI. p. 468. e. 469. a.

c) In dieser Verbindung konnte daher auch eben so gut *λέξεις*, *φωναὶ* oder *ὀνόματα* gesetzt werden, welche Wörter auch bei solchen Titeln mit *γλῶσσαι* wechseln; vergl. z. B. Athen. III, 76, f. (*Φιλήμων ἐν Ἀττικαῖς λέξεσι*), XI. 483, a. (*Φιλήμων ἐν ταῖς Ἀττικαῖς φωναῖς*), XIV, 646, c. (*Φιλήμων ἐν τῷ περὶ Ἀττικῶν ὀνομάτων*) u. a.

d) Athenae. III, 76, e. f. 81, f. VI, 267, c.

e) Athenae. III, 77, a. 83, a. Von demselben gab es *Ἀττικαὶ Λέξεις* ib. XIV, 619, b.; und so von Moschus eine *ἐξήγησις Ῥοδιακῶν Λέξεων* ib. XI, 485, e. und *Ἀττικὰ Ὀνόματα* vom Nicander von Thyatira ib. XV, 678, f.

den fremden gekommen, so daß die Poesie, wenn sie sich solcher bediene, dieselben nur zurückrufe und deshalb mit Unrecht als *βαρβαρίζουσα* bezeichnet werde a). So gab es auch von dem Grammatiker Diodorus, aus der Schule des Aristophanes, ein besonderes Werk: *Γλῶσσαι Ἰταλικαὶ* b), welches sonder Zweifel solche Ausdrücke erläuterte, die bloß in den Griechischen Pflanzstädten Italiens in herrschendem Gebrauche waren, die dort aber wohl besonders aus dem Lateinischen aufgenommen waren. Ja Clemens von Alexandrien beruft sich sogar ausdrücklich auf die Griechen selbst, daß sie von den verschiedenen Dialekten ihrer Sprache und deren Eigenthümlichkeiten noch die unverständlichen Wörter aus fremden Sprachen unterschieden und diese letzteren *γλώσσας* nennten c).

---

a) De Isid. et Osirid. (ed. Reisk. T. VII p. 479): *οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν τῶν ὀνομάτων τὴν εἰς τὸ Ἑλληνικὸν ἀνάπλασιν· καὶ γὰρ ἄλλα μυρία τοῖς μεθισταμένοις ἐκ τῆς Ἑλλάδος συνεκπεσόντα μέχρι νῦν περιμένει καὶ ξενιτεύει παρ' ἑτέροις, ὧν ἔνια τὴν ποιητικὴν ἀνακαλουμένην διαβάλλουσιν ὡς βαρβαρίζουσαν οἱ γλώττας τὰς τοιαύτας προσαγορεύοντες.* — Vergl. auch die S. 34. Not. b. angeführte Stelle aus Aristoteles Poët. c. 22. §. 4.

b) Athenae. XI, 479, a. — So führte Pamphilus in seinen *Γλώσσαις* als solche auch das Lateinische Citrum auf, als das bey den Römern herrschende Wort für *κίτριον*.

c) Stromat. l. I. (ed. Colon. 1688) p. 338: *Διάλεκτος δέ ἐστι λέξις, ἴδιον χαρακτῆρα τόπου ἐμφαίνουσα· ἢ λέξις ἴδιον ἢ κοινὸν ἔθνους ἐπιφαίνουσα χαρακτῆρα· φασὶ δὲ οἱ Ἕλληνες, διαλέκτους εἶναι τὰς παρὰ σφίσι πέντε, Ἀτθίδα, Ἰάδα, Δωρίδα, Αἰολίδα, καὶ πέμπτην τὴν κοινήν· ἀπεριλήπτους δὲ οὔσας τὰς βαρβάρων φωνὰς μηδὲ διαλέκτους, ἀλλὰ γλώσσας λέγεσθαι.*

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun zur Genüge, wie der Begriff der γλῶσσαι zu eng und einseitig gefaßt wird, wenn er ausschließlich auf veraltete Wörter, oder auf Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dialekte, oder einzelne aus fremden Sprachen entlehnte Wörter beschränkt wird; es ist der gemeinschaftliche Name für alle diese verschiedenen Klassen von Wörtern a) und bezeichnet überhaupt — ohne Rücksicht auf den Ursprung — solche Ausdrücke, deren ein Schriftsteller oder Redner sich gegen den gemeinen Gebrauch bediente, so daß sie den meisten seiner Volksgenossen fremd erschienen und für sie einer besondern Erklärung bedurften. So erklärt Quinctilian glossemata ganz im Allgemeinen für Wörter, die weniger gebräuchlich seyen b). An einer früheren Stelle bezeichnet derselbe nach dem Sprachgebrauche der Griechen γλώσσας als die linguam secretiorem, im Gegensatze gegen die gewöhnlichen Benennungen der Gegenstände, und gibt den Rath, daß man die Kenntniß derselben den Knaben schon beim Unterrichten im Schreiben gelegentlich beibringen solle, damit

a) Ein Scholion zum Dionys. v. Hal., das Wetstein zu 1 Cor. 12, 10. anführte, lautet: γλώσσας· φωνὰς ἀρχαίους καὶ ἀποξενισμένους ἢ ἐπιχωριαζούσας (wo ich jedoch das Letztere nicht recht verstehe).

b) Instit. orator. l. I. c. 8. (ed. Bipont.) p. 63: circa glossemata etiam, id est voces minus usitatas, non ultima ejus professionis diligentia est. — Ueberall übrigens wird glossema mit glossa gleichbedeutend gebraucht; daß ersteres = interpretatio glossae sey, ist, so viel ich gefunden habe, im Sprachgebrauch der Alten durchaus nicht begründet. Vergl. Varro L. L. l. VII., c. 3. ed. Spengel p. 321: Camilla, qui glossemata interpretati, dixerunt administram. In späterer Zeit dagegen kommt auch glossa in dem Sinne vor, daß es die Erklärung eines dunklen Ausdruckes bezeichnet; z. B. beim Alcuin grammat. p. 1080. ed. Putsch: glossa est unius verbi vel nominis interpretatio, ut: catus id est doctus.

dieselben nicht nöthig haben, auf deren Erlernung später eine besondere Zeit zu verwenden a). So kommt denn das Wort auch öfters bei andern Schriftstellern vor von seltenern Ausdrücken, deren Bedeutung wenig bekannt ist, ohne Rücksicht darauf, ob dieselben früher einmal im Sprachgebrauche mehr herrschend gewesen, oder welchen Ursprung sie sonst haben mögen b). Ja, es wird auch wohl schon als eine γλῶσσα betrachtet, wenn ein an sich ganz gewöhnlicher Ausdruck in einer besonderen Verbindungsweise gebraucht ward, so daß es zum genaueren Verständniß einer Erklärung zu bedürfen schien c). Die Erklärung solcher γλῶσσαι ward als ein Geschäft der Gram-

---

a) Ibid. c. 1. p. 17: Illud non poenitebit curasse, dum scribere nomina puer (quemadmodum moris est) coeperit, ne hanc operam in vocabulis vulgaribus et forte occurrentibus perdat. Protinus potest interpretationem linguae secretioris, quam Graeci γλώσσας vocant, dum aliud agitur, ediscere, et inter prima elementa consequi rem, postea proprium tempus desideraturam.

b) Vergl. z. B. Diodor. Sic. Bibl. l. IV. c. 66. (Tom. I. p. 311. ed. Wesseling): ἐνθεαζούσης δ᾽ αὐτῆς, πολλάκις καὶ χρησμοὺς ἀποφαινομένης, φασὶν ἐπικληθῆναι Σίβυλλαν (die Daphne, Tochter des Tiresias)· τὸ γὰρ ἐνθεάζειν κατὰ γλῶσσαν ὑπάρχειν σιβυλλαίνειν (d. h. dieses letztere Wort sey ein seltnerer Ausdruck, der so viel bedeute, als ἐνθεάζειν). Etymolog. M. ed. Sylburg. p. 332: Ἑλίκωπες ἀντὶ τοῦ μελανόφθαλμοι . . ἑλὶ γὰρ ἢ ἕλικον κατὰ γλῶσσαν τὸ μέλαν. — Aristotel. Rhetor. l. III. c. 2 §. 14. c. 3 §. 4.

c) So konnten Wörter wie κωφὸς und σοφιστὴς mit als γλῶσσαι behandelt werden; s. Etymolog. M. p. 552. 722, woraus wir sehen, daß Apollonius in seinen Γλώσσαις τοῦ Ἡροδότου diese Wörter mit erläuterte. — Vergl. ib. p. 468: ἱερὸν τέλος τὸ μέγα τάγμα λέγουσιν οἱ γλωσσογράφοι· ὡς ἱερὸν ἰχθῦν τὸν μέγαν. Etymolog. Gudian. p. 288

matiker angesehen a). Von diesen waren denn auch außer den schon angeführten Schriften, worin sie die eigenthümlichen Wörter einer einzelnen Provinz oder Gegend behandelten, auch manche Werke vorhanden, unter dem allgemeinen Titel *Γλῶσσαι* b), worin die im gewöhnlichen Sprachgebrauche seltneren und wenig bekannten Ausdrücke, welchen Ursprunges sie auch seyn mochten, erläutert wurden; besonders Athenäus hat uns die Namen mancher dieser *γλωσσογράφοι* (III, 699, e) aufbewahrt, mit einzelnen Fragmenten aus ihren Werken, die zum Theil ziemlich stark scheinen gewesen zu seyn c). Einige derselben be-

---

a) Sext. Empir. adv. Grammat. l. I. c. 3. (ed. Fabric. p. 233): *καὶ γὰρ ἐκεῖνος* (Crates) *ἔλεγε, διαφέρειν τὸν κριτικὸν τοῦ γραμματικοῦ· καὶ τὸν μὲν κριτικὸν πάσης, φησι, δεῖ λογικῆς ἐπιστήμης ἔμπειρον εἶναι· τὸν δὲ γραμματικὸν ἁπλῶς γλωσσῶν ἐξηγητικὸν καὶ προσῳδίας ἀποδοτικὸν, καὶ τῶν τούτοις παραπλησίων εἰδήμονα.* — Andere jedoch theilten dieses Geschäft dem *ἱστορικὸς* zu; s. ib. c. 12. p. 269: *ὑποτάσσεσθαι δὲ τῷ ἱστορικῷ κοινῶς φησι* (Asclepiades), *καθὼς καὶ Διονύσιος, τὸ περὶ τὰς γλώσσας· ἱστορεῖ γὰρ, ὅτι κρήγυον ἀληθές ἐστι ἢ ἀγαθόν.*

b) Vergl. auch Varro L. L. l. VII. c. 2. p. 293. ed. Speng.: Quod addit templa ut sint tesca, ajunt sancta esse, qui glossas scripserunt.

c) Ausdrücklich unter dem allgemeinen Titel *Γλῶσσαι* citirt Athenäus Werke vom Amerias aus Macedonien (l. IV. p. 176, c. e.), Glaukon (XI, 480, f.), Neoptolemus (XI, 476, f.), Seleukus aus Alexandrien (II, 50, a. 52, c. u. ö.), Silenus (XI, 468, a. 475. d. u. ö.), Timachidas (XV, 678, q.), Klitarchus, einem Aeolier (VI. p. 267. c. u. ö. L. VII, 284, d. wird das siebente Buch seiner *Γλῶσσαι* angezogen,) und vom Pamphilus aus Alexandrien, einem Schüler des Aristarchs (II. p. 53, b. 69, d. III, 85, c. XI, 470, d; dessen Werk wird von ihm anderswo auch citirt: *Περὶ γλωσσῶν καὶ ονομάτων*, oder: *περὶ ὀνομάτων καὶ γλωσσῶν*, und öfters bloß: *περὶ ὀνομάτων*). — Eben so gab es *Γλῶσσαι* von dem Rhodier Simnias, (nach Suidas in 3 Büchern), vom Apollodorus aus Cyrene (gleichfalls nach

schäftigten sich auch ausschließlich nur mit den auf einem bestimmten Gebiete oder bei einzelnen Schriftstellern vorkommenden γλώσσαις. Artemidorus, Schüler des Aristophanes, hatte ein besonderes Werk herausgegeben, das sich mit der Erklärung der besonderen Ausdrücke der Kochkunst beschäftigte, unter dem Titel: Γλῶσσαι ὀψαρτυτικαί a). Ein anderer Grammatiker, Parthenius, hatte besonders die bei den Historikern vorkommenden seltneren und schwierigeren Ausdrücke behandelt b); und Apollonius bloß die des Herodot, in seiner ἐξήγησις τῶν Ἡροδότου γλωσσῶν c). Das Werk des Galenus über die γλώσσας des Hippokrates ist schon früher angeführt. — Besonderen Stoff mußten solchen Glossenschreibern die Werke der Dichter darbieten, in denen die Anwendung von dergleichen im sonstigen Sprachgebrauch seltneren und weniger bekannten Ausdrücken am häufigsten ist d); daher denn beim Pollux (angeblich nach Aristophanes) die γλῶσσαι geradezu durch poetische Ausdrücke erklärt werden e). Es werden dann γλῶσσαι oder γλωσσηματικαὶ

Suidas), vom Philetas (Etymol. M. p. 330) und von manchen Andern, die zum Theil Athenäus citirt, ohne grade den Titel ihres Werkes anzugeben; s. den Index von Schweighäuser (Animadvers. in Athen. T. IX) p. 234.

a) Athenae. l. IX. p. 387, d. XIV, 662, f. 663, d.

b) In seinem Werke: Περὶ τῶν παρὰ τοῖς ἱστορικοῖς λέξεων, s. Athenae. l. XI. p. 467, c. XV, 680, d. e.

c) Etymolog. M. p. 722; s. ib. p. 552.

d) Siehe die S. 34 Not. b angeführten Stellen aus des Aristoteles Poetik. Kap. 22. §. 18. erklärt er die γλώσσας als besonders für heroische Verse geeignet.

e) Onomast. l. II, 4 (ed. Seber. 1608) p. 96: ἀλλὰ καὶ τὰς ποιητικὰς φωνὰς γλώττας ἐκάλουν, ὡς Ἀριστοφανής. Vergl. auch Bekker Anecd. vol. I. p. 87. (im Antiatticistes): γλώττας · τὰς τῶν ποιητῶν ἢ ἅς τινας ἄλλας ἐξηγούμεθα.

lange sie dieselben überhaupt in poetischer Rede ertheilte, während in der spätern Zeit, wo sie dieselben in Prosa ertheilte und sich ganz zu der allgemein verständlichen Sprache des gewöhnlichen Lebens herabließ, worin Lehrer zu ihren Schülern reden, Gesetzgeber und Fürsten zu den Staaten und Unterthanen, auch die *γλῶσσαι* bei ihr nicht weiter zum Vorschein kamen a).

Nach dieser Darlegung des Griechischen Sprachgebrauchs fragt es sich zuvörderst, ob dazu auch die verschiedenen Formeln stimmen, in welchen *γλῶσσα* vorkommt, wenn es im N. T. zur Bezeichnung der Gabe des Geistes, womit wir uns hier beschäftigen, gesetzt wird. Und hier werden wir uns wohl überzeugen können, daß dieses in der That der Fall ist, und daß wir, wenn wir von der eben auseinander gesetzten Bedeutung des Wortes ausgehen, dasselbe in den verschiedenen Formeln, welche wirklich als Bezeichnungen jener Gabe vorkommen, auf gleichmäßige Weise fassen können. Als der einfachste und angemessenste Ausdruck muß uns *γλώσσαις λαλεῖν* erscheinen, ohne weitern Zusatz, in Glossen reden, also die Formel, welche grade auch am häufigsten vorkommt. Aber auch die andere Formel, deren Paulus sich abwechselnd mit jener bedient, *λαλεῖν γλώσσῃ*, im Singular, kann nicht eben befremden, wenn, wie bei dieser Erklärungsweise der Fall ist, nicht aber, wenn wir von der Bedeutung Sprache ausgehen, schon in dem Worte selbst der Begriff von etwas Ungewöhnlichem und Fremdartigem liegt, und dieser also nicht erst durch

---

a) Ed. Reisk. T. VII. p. 602: *ἀφελὼν δὲ (ὁ θεὸς) τῶν χρησμῶν ἔπη καὶ γλώσσας καὶ περιφράσεις καὶ ἀσάφειαν, οὕτω διαλέγεσθαι παρεσκεύασε τοῖς χρωμένοις, ὡς νόμοι τε πόλεσι διαλέγονται, καὶ βασιλεῖς ἐντυγχάνουσι δήμοις καὶ μαθηταὶ διδασκάλων ἀκροῶνται, πρὸς τὸ συνετὸν καὶ πιθανὸν ἁρμοζομένους.*

einen anderweitigen Zusatz oder durch den Plural hineinzukommen braucht a). Auch die Formel bei Marcus: καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν erklärt sich auf diesem Wege leichter, als wenn wir γλῶσσα in der Bedeutung: Sprache nehmen; denn solche im Sprachgebrauche ungewöhnliche Ausdrücke, als durch γλῶσσαι bezeichnet werden, konnten eher neue, καιναὶ, genannt werden, als irgend fremde Sprachen, die an sich doch nicht grade etwas Neues und Ungewöhnliches haben konnten. Eben so macht das auch keine Schwierigkeit, wenn Paulus γένη γλωσσῶν nennt, da dergleichen γλῶσσαι ja, wie schon aus dem Bisherigen hinlänglich erhellt, sehr verschiedener Art seyn konnten, theils veraltete Wörter, theils aus verwandten Dialekten, theils aus ganz fremden Sprachen entlehnt. Was aber die Formel betrifft: ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, so erscheint hier allerdings bei dieser Erklärungsweise das ἑτέραις als ein ziemlich pleonastischer Zusatz, der aber doch keinesweges der Art ist, daß er gegen dieselbe entscheiden könnte; denn man kann es als ein bloß verstärkendes Epitheton ansehen, um das Fremdartige und Ungewöhnliche dieser γλῶσσαι zu bezeichnen, oder es so auffassen, daß γλῶσσαι aus verschiedenen fremden Sprachen gemeint seyen b). So ist demnach diese Erklärungsweise, in sprachlicher Hinsicht betrachtet, sonder Zweifel am meisten begründet und gesichert. —

Doch ist das freilich für unsern Fall nicht genug, sondern es kommt auch an auf die Angemessenheit der auf diesem Wege gewonnenen Vorstellung an und für sich und

a) Vergl. λέξις γλωσσηματικὴ im Singular in der not. a. S. 42. aus Dionys. Hal. Judic. de Thucyd. c. 24. und 53. angeführten Stellen.

b) Man kann vergleichen γλῶσσαι Ἀττικαὶ u. s. w., statt: glossematische Ausdrücke, die bei den Attikern im Gebrauch, bei ihnen die herrschenden sind.

nach dem Zusammenhange, worin an den verschiedenen Stellen der Sache Erwähnung geschieht.

Ein Reden in Glossen, in seltneren, dunkleren, poetischen Ausdrücken, ist das irgend wie etwas Uebernatürliches? konnte darin eine Wirkung und ein Zeichen des empfangenen heiligen Geistes gefunden werden? An und für sich allerdings nicht, eben so wenig, als das zusammenhängende Reden in einer fremden Sprache an und für sich auf diese Weise hätte angesehen werden können, oder als die Gabe, Heilungen zu verrichten, an und für sich eine sichere Gewähr enthielt, daß der, welcher sie übte, den heiligen Geist empfangen habe. Wenn aber Gläubige sich einer Sprache bedienten, die von der des gewöhnlichen Lebens ungefähr so verschieden war, wie die hoch-poetische Sprache des Lyrikers von der schlicht-prosaischen, und wenn sie nun als einfache Menschen bekannt waren, von denen nach ihren natürlichen Gaben und ihrer bisherigen Bildung eine solche Redeweise, die Anwendung der lingua secretior, wie Quinctilian sich ausdrückt, nicht im Entferntesten erwartet, noch daraus erklärt werden konnte; so mußte das nothwendig als etwas Uebernatürliches erscheinen und als die Wirkung der wunderbaren Begeisterung, von der man sie überhaupt ergriffen sah. Und wenn nun ihre Reden alle religiösen Inhalts waren, wenn sie alle das Lob des Gottes verkündigten, der sich ihnen so gnädig erwiesen, und des Heilandes, durch den er sich ihrer erbarmt, so wie der Seligkeit, die sie im Glauben an Ihn empfanden: wie hätte man nicht dann in diesem γλώσσαις λαλεῖν mit Recht eine Wirkung des Geistes finden sollen, den der Herr den Seinigen zu senden verheißen hatte? Und wie sollten wir es befremdend finden, daß derselbe sich bei den Bekehrten gerade durch ein solches begeistertes Aussprechen ihrer religiösen Empfindungen am ehesten und sichtbarsten kund gab.

Von den einzelnen Stellen des N. T., die dieser Gabe Erwähnung thun, brauchen wir, außer der Stelle 1 Kor., bloß

die Apostelgesch. 2. näher zu betrachten, da man wohl ohne weiteres zugeben wird, daß sich bei den beiden andern Stellen der Apostelgeschichte und bei der des Marcus aus dem Zusammenhange durchaus nichts gegen diese Erklärungsweise und die dadurch gewonnene Vorstellung einwenden lasse. Nur mache ich noch besonders zu Apostelgesch. 10, 46, in der Erzählung von der Bekehrung des Cornelius, darauf aufmerksam, daß hier das λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεὸν auf jeden Fall als eine Hendiadys aufzufassen ist; das Letztere geht nur auf den Inhalt der Rede, das Erstere auf die Ausdrucksweise. Sie hörten, wie sie Gott priesen und dabei in Glossen redeten. Ist dieses nun aber so gemeint, daß es zwar in der ihnen gewöhnlichen Sprache geschah, — sonder Zweifel der Griechischen, — daß sie sich darin aber einer besonders poetischen und von der Rede des gewöhnlichen Lebens abweichenden Ausdrucksweise bedienten: so war natürlich keine Veranlassung, über die besondere Beschaffenheit dieser Ausdrucksweise noch etwas weiteres hinzuzufügen, als was in dem γλώσσαις schon lag; was doch, wie früher bemerkt ist, wohl erwartet werden durfte, wenn hier ein zusammenhängendes Reden in einer oder mehreren fremden Sprachen gemeint war. Betrachten wir aber jetzt etwas genauer die Erzählung des Lucas über die Ausgießung des heiligen Geistes am ersten Christlichen Pfingstfeste, so bemerke ich hier zunächst, daß ich die Vermuthung nicht billige, daß hier die Worte, welche am meisten der Ansicht von einer Menge verschiedener Sprachen, worin die Jünger geredet hätten, günstig zu seyn scheinen, die Aufzählung der verschiedenen Völkerschaften in der Rede der fremden Juden V. 8 — 11, nicht von Lucas, dem Verfasser der Apostelgeschichte, sondern eine spätere Interpolation seyen. Es ermangelt diese Vermuthung, abgesehen von anderen Gründen, durchaus aller äußeren Zeugnisse. Eher könnte man sich die Sache so denken. Es ist kein Zweifel, daß Lucas, wie für sein Evangelium, so auch für

die Apostelgeschichte frühere schriftliche Aufsätze benutzt hat. Lag nun ein solcher ihm auch über diese Begebenheit vor, so wäre möglich, daß sich hier an V. 8: πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν gleich unmittelbar V. 11: λαλουντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα angeschlossen hätte (oder ähnlich), und daß das dazwischen Liegende, und namentlich die Aufzählung der einzelnen Völkerschaften erst von der Hand des Lucas selbst, des Herausgebers des ganzen Werkes, eingeschaltet wäre. Indessen könnte auch das immer nur als Vermuthung hingestellt werden, und ich will darauf nicht das mindeste Gewicht legen; ich glaube auch, daß für unsern Gegenstand wenig dadurch würde geändert werden, wenn sich dieselbe auch zu einer größeren Gewißheit bringen ließ. Immer haben wir es, so wie es vor uns liegt, als den Bericht des Lucas anzusehen. Von diesem haben wir nun nach geschichtlichen Zeugnissen keinen hinreichenden Grund voraus zu setzen, daß er selbst Augenzeuge und Mittheilnehmer der hier erzählten Begebenheit gewesen sey; und die Erzählung selbst macht dieses auch nicht eben wahrscheinlich; sie ermangelt dazu in manchen Punkten zu sehr der Bestimmtheit und Augenscheinlichkeit, was ich mir, sollte es bestritten werden, nachzuweisen getraue. Aber gleichwohl haben wir allen Grund, die Erzählung ihrem wesentlichen Inhalte nach als durchaus glaubwürdig zu betrachten, und dürfen namentlich nicht der Vermuthung Raum geben, daß Lucas aus den Reden der Jünger, welche die fremden Juden in Erstaunen setzten, etwas Anderes gemacht habe, als dem wirklichen Hergange der Begebenheit gemäß war. Denn daß Lucas bei dem γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν nicht an etwas Anderes könne gedacht haben, als an die Gabe des Geistes, die sich auch später noch vielfältig in den Gläubigen äußerte und durch γλώσσαις λαλεῖν bezeichnet wird, erhellt, wie schon früher angedeutet ist, deutlich aus der in der Erzählung von der Bekehrung des Cornelius sich findenden Beziehung

auf diese Thatsache. Worin aber die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν bestand, konnte dem Lucas unmöglich unbekannt seyn, wenn wir seine Stellung zum Apostel Paulus berücksichtigen. Und darnach bin ich allerdings der Meinung, daß jede Vorstellung von dem Wesen dieser Gabe für unrichtig zu halten ist, von der sich nachweisen läßt, daß sie sich mit der Erzählung der Apostelgeschichte von dem Verlaufe der Dinge am Pfingstfeste nicht vereinigen läßt, und daß also Lucas dieselbe nicht habe können ausdrücken wollen. Das aber läßt sich von der Vorstellung, die wir hier betrachten, nicht nachweisen; vielmehr scheint sie mir diejenige zu seyn, welche auch nach dem Zusammenhange dieser Erzählung bei weitem die wahrscheinlichste und natürlichste ist. Die Sache gestaltet sich darnach etwa so. Die versammelten Jünger — nicht bloß die Apostel, sondern auch die andern in Jerusalem anwesenden Jünger, die schon an den Herrn glaubten — fingen, wie der heilige Geist sich auf sie herabgelassen hatte, noch wie sie unter sich allein waren, an, in γλώσσαις zu reden; sie redeten nicht durch einander in einer Menge verschiedener Sprachen, der eine in dieser, der andere in jener — das würde uns immer als grundlos nicht nur, sondern als höchst unnatürlich erscheinen —; sondern sie redeten in einer ihnen auch schon vorher geläufigen Sprache, was nur entweder das Aramäische könnte gewesen seyn, oder das Hellenistische; nach der folgenden Erzählung werden wir mehr an das letztere zu denken veranlaßt; vielleicht wurde in beiden Sprachen geredet; in mehreren sicher nicht. Aber sie bedienten sich darin einer φράσεως γλωσσηματικῆς, eines generis locutionum glossematici, indem sie vorzugsweise in Ausdrücken redeten, die der Sprache des gewöhnlichen Lebens fremd waren, und wodurch sie sich mehr der hoch-poetischen Redeweise näherten. Dieses, wie es sich aus den natürlichen Anlagen der Redenden und dem Grade der von ihnen genossenen Bildung nicht begreifen ließ, noch darin

irgendwie seine Erklärung findet, können wir uns doch gar wohl als die unmittelbare Wirkung der hohen religiösen Begeisterung denken, womit der heilige Geist ihr Herz erfüllt hatte, und als die in diesem Falle natürliche Weise, wie sich die religiösen Gefühle, von denen sie durchdrungen waren, kund gaben. Deshalb dürfen wir dann aber hierbei auch gar nicht nach einem besondern Zwecke fragen, eben so wenig, als wir z. B. berechtigt sind, grade einen besonderen Zweck für alle einzelnen wunderthätigen Handlungen des Erlösers aufzusuchen, wiefern sie nur als die natürlichen Aeußerungen der ihm beiwohnenden wunderthätigen Kraft erscheinen. Eben so wenig kann uns auffallend und befremdend erscheinen, daß die Jünger auch schon, wie sie noch allein waren, in γλώσσαις zu reden anfingen, wenn darin nichts weiter liegt, als was in ihrem Zustande das Lautwerden ihrer religiösen Empfindungen in begeisterter Rede unmittelbar mit sich bringen konnte. Es wird uns aber auch nicht auffallend vorkommen, daß die herzukommenden fremden Juden, und namentlich diejenigen unter ihnen, denen die Jünger als einfache, ungelehrte Galiläer bekannt waren, als sie dieselben sich über religiöse Gegenstände in einer so ungewöhnlichen Weise, in hoch-poetischen Worten, aussprechen hörten, und nicht ahndeten, was vorgegangen sey, sich in diese Erscheinung durchaus nicht zu finden wußten, und zum Theil selbst auf den Argwohn kamen, sie möchten wohl süßen Weines voll seyn. Was aber das Uebrige betrifft, was hier als Rede der fremden Juden aufgeführt wird, V. 7—11, so verursacht das bei dieser Vorstellung wenigstens nicht größere Schwierigkeit, und, wie ich glaube, selbst geringere, als bei irgend einer andern, und namentlich bei derjenigen, wo man annimmt, es sey ein Reden in verschiedenen — sey es auf natürlichem Wege erlernten, oder durch ein Wunder mitgetheilten — fremden Sprachen gewesen, was das Staunen der Juden erregte.

Es darf hier aber Folgendes nicht unbeachtet gelassen werden. Wenn es hier V. 7. heißt: Es erstaunten aber alle und verwunderten sich und sprachen, so ist natürlich nicht die Meinung, daß sie alle einzeln das, was im Folgenden als der Inhalt ihrer Rede aufgeführt wird, ausgesprochen hätten. Aber auch das läßt sich nicht annehmen, daß irgend ein einzelner von ihnen sich auf die Weise, wie hier angegeben ist, ausgedrückt hätte. Denn wie hätte wohl ein solcher in demselben Augenblicke, wo seine Aufmerksamkeit mit den Jüngern und deren Reden beschäftigt war, dieselbe zugleich auf die mit ihm zusammengelaufene Menge, und mit solcher Sorgfalt richten können, daß er im Stande war, sie sogleich nach den verschiedenen Ländern, wo die Einzelnen ihre Heimath hatten, zu übersehen? Und welcher von ihnen sollte wohl der sämmtlichen Sprachen und Mundarten, die in diesen verschiedenen Ländern herrschten, kundig gewesen seyn? Ohne das aber war er ja nicht im Stande, so speciell anzugeben, was für verschiedene Sprachen es denn waren, in denen die Jünger redeten. Ueberhaupt wenn irgend etwas als Ausspruch einer größeren Menge von Menschen aufgeführt wird, wie namentlich in der Apostelgeschichte öfters der Fall ist, können wir, wenn es nicht etwa bloß in einem kurzen Ausrufe besteht, die Form, worin es geschieht, auch wenn es in direkter Rede angeführt wird, nur dem Schriftsteller zuschreiben. Ein neuerer Geschichtschreiber würde sich dabei der direkten Rede gar nicht bedienen, sondern der indirekten; die Alten aber lieben auch in solchen Fällen, wo sie die eignen Worte des oder der Redenden gar nicht mit Genauigkeit anzugeben vermögen, noch beabsichtigen, dennoch die Anwendung der direkten Rede. Diese hat denn auch hier Lucas angewandt, wo er das Erstaunen der versammelten Menge und dessen Grund schildern will, in einem Falle, wo ein neuerer Schriftsteller sich sicher nur auf indirekte Weise

würde ausgedrückt haben. Da dürfen wir denn aber auch diese Rede der zusammengelaufenen Juden in der Form, worin sie uns hier vorliegt, nur dem Schriftsteller beilegen, der, ungeachtet er sich der direkten Rede bedient, doch nichts weiter beabsichtiget, als im Allgemeinen uns lebendig zu schildern, wie die Juden verschiedener Länder sich verwundert hätten, hier die Jünger, die ihnen zum Theil als ungebildete Galiläer bekannt waren, auf eine Weise reden zu hören, wie sie am wenigsten von ihnen erwarteten. Da haben wir dann namentlich die Aufzählung der verschiedenen Länder, denen die anwesenden Juden angehörten, nicht so anzusehen, als wäre sie in dem Augenblicke grade mit diesen Worten von der Menge selbst oder einem Einzelnen aus derselben ausgesprochen; sondern in dieser Gestalt haben wir sie sicher nur als das Werk des Schriftstellers anzusehen. Leicht aber wird man auch zugeben, daß dieser nicht könne darauf ausgegangen seyn, die Zusammenstellung auf eine ganz genaue und vollständige Weise zu liefern, so daß alle Länder und Völkerschaften, aber auch nur grade alle diejenigen genannt würden, woraus sich einzelne Juden anwesend befanden. Denn da würde uns wieder die Frage entgegen treten, die sich schwer möchte beantworten lassen, wie denn, auch den günstigsten Fall angenommen, daß wir hier den Bericht eines Augenzeugen vor uns haben, dieser sollte dazu gekommen seyn, in einem Augenblicke, wo die Aufmerksamkeit auf einen ganz andern Punkt gerichtet war, die zusammengelaufene Menge so genau nach den einzelnen Ländern, wo sie ihren Wohnsitz hatten, zu überschauen. Sondern er hat nur im Allgemeinen ausdrücken wollen, daß hier Juden aus den verschiedensten Gegenden versammelt gewesen seyen, ohne daß er die Aufzählung im Einzelnen auf besondere Weise hat urgirt wissen wollen a). Wenn

a) Es bedarf übrigens wohl kaum der Erinnerung, daß diese Bemerkung nicht etwa bloß zu Gunsten der besonderen Vor-

hier nun aber als der Grund ihres Erstaunens angegeben wird, daß sie ein jeder in ihrer Mundart die Jünger reden hörten (V. 6.), so ist schon bei der Prüfung der zweiten Erklärungsweise bemerkt worden, wie wenig wahrscheinlich diese Worte es machen, daß habe ausgedrückt werden sollen, der eine der Jünger habe in der Sprache oder Mundart des einen der anwesenden Juden einen Vortrag gehalten, der andere in der des andern. Vielmehr lauten die Worte weit eher so, als hätten die Reden der sämmlichen Jünger auf jeden Einzelnen aus der Menge den Eindruck gemacht, als redeten alle gerade in seiner Mundart. Dieses aber erklärt sich weit eher, wenn die Jünger in einer φράσις γλωσσηματικὴ redeten, als wenn sie zusammenhängende Vorträge in verschiedenen fremden Sprachen hielten, der eine in der einen, der andere in einer anderen. Denn in ersterem Falle, wo sie sich zwar keiner anderen Sprache bedienten, als einer ihnen auch sonst schon bekannten, wohl aber mancher Ausdrücke, die ihrem gewöhnlichen Kreise und ihrer bisherigen Entwicklung ganz fern lagen, konnte es am ehesten kommen, daß es jedem einzelnen der fremden Juden, zumal in dem ersten Augenblicke, wo er herzutrat, wenn er in den Reden auch nur einzelne Ausdrücke hörte, die er in dieser Gegend oder von ihnen als Galiläern nicht erwarten konnte, die aber der Sprache oder Mundart seines Landes eigenthümlich waren, so erschien, als redeten sie diese ganz und gar. Das ist es denn auch, was sie selbst aussprachen, oder was — in dieser Form — der Schriftsteller sie aussprechen läßt: wir alle, aus so verschiedenen Gegenden

stellung über die Beschaffenheit des γλώσσαις λαλεῖν, welche ich als die richtige nachzuweisen suche, gemacht ist; sondern sie würde eben so wohl gelten, und dann fast noch mehr zu beachten seyn, wenn an ein Reden in verschiedenen Sprachen zu denken wäre.

wir her seyn mögen, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, V. 11, wo man nur zweifelhaft seyn kann, worauf jedoch in diesem Falle für die Sache nicht viel ankommt, ob das γλῶσσα hier zu nehmen ist als gleichbedeutend mit διάλεκτος V. 6, oder ganz auf dieselbe Weise, wie V. 6. in der Verbindung: ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, und in derselben Bedeutung, worin es stets in der Formel γλώσσαις λαλεῖν zu nehmen ist, wo denn schon bestimmt darin liegen würde, daß nicht die Sprache, die sie redeten, eine fremde war, sondern nur ihr genus locutionum ein glossematicum, und sie dabei zum Theil solcher Ausdrücke sich bedienten, welche in der Heimath dieser oder jener der fremden Juden die gewöhnlichen waren. Noch will ich bemerken, daß wir es jetzt auch nicht auffallend finden können, wenn Petrus nachher in der Rede an die Menge, worin er diese über die Erscheinungen, die sich ihnen darstellten, belehrt, und deren Zusammenhang mit den Verheißungen über den Eintritt des Reiches Gottes nachweist, sich über das γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν gar nicht besonders erklärt; denn dieses war nur das unmittelbare Lautwerden der durch den heiligen Geist gewirkten religiösen Erhebung in einer dem Zustande der höchsten Begeisterung nicht unangemessenen Sprache; daher denn Petrus bloß darauf aufmerksam macht, daß jetzt die Verheißung des alten Propheten hinsichtlich der Ausgießung des heiligen Geistes über alles Fleisch in Erfüllung gehe.

Betrachten wir jetzt, wie Paulus sich über diese Gabe des Geistes ausspricht, und wiefern auch darauf unsere Erklärungsweise Anwendung findet und dadurch bestätigt wird. Wir können nicht umhin, dabei auf zwei andere Fähigkeiten Rücksicht zu nehmen, womit Paulus das γλώσσαις λαλεῖν besonders zusammenstellt, und die er gleichfalls als übernatürliche Gaben desselben Geistes

bezeichnet, die ἑρμηνείαν γλωσσῶν und die προφητείαν. Wie schwer es hält, sich von dem Verhältnisse der ersteren dieser beiden Gaben zu der des γλώσσαις λαλεῖν, wie Paulus dasselbe hinstellt, nur irgend eine Vorstellung zu machen, wenn wir die beiden andern Erklärungsweisen befolgen, wo wir entweder von der Bedeutung Zunge, oder Sprache ausgehen, glaube ich schon früher zur Genüge nachgewiesen zu haben. Auf natürliche und anschauliche Weise dagegen erklärt sich uns dieses Verhältniß, so wie das der προφητεία zu dem χάρισμα γλωσσῶν nach unserer Vorstellung von der letzteren Gabe, wenn wir zu dem Bisherigen nur noch Folgendes hinzunehmen. — Das γλώσσαις λαλεῖν, wie es sich in der ersten Christlichen Kirche äußerte, war immer eine übernatürliche Fähigkeit, nicht von den Jüngern erlernt, noch durch Gewöhnung angenommen, sondern eben so wie das χάρισμα ἰαμάτων und andere χαρίσματα, durch besondere Einwirkung des heiligen Geistes ertheilt. Daher stand dieses mit ihrer bisherigen Entwickelung nicht in so unmittelbarem Zusammenhange, wie irgend eine auf natürlichem Wege erlangte Kenntniß oder Fertigkeit. Dieses konnte so weit gehen, daß die Redenden selbst sich des Verhältnisses der Ausdrucksweise, der sie sich in einem solchen Augenblicke bedienten, zu ihrer gewöhnlichen Ausdrucksweise gar nicht oder nicht klar und deutlich bewußt waren; woraus dann folgte, daß sie selbst auch nicht im Stande waren, den Inhalt dessen, was sie in diesem Zustande redeten, in die Sprache zu übersetzen, welche ihnen selbst nach ihrer bisherigen Bildung und ihrer Umgebung, die mit ihnen im Allgemeinen eine gleiche Weise und dieselbe Stufe der Bildung hatten, bekannt und geläufig war. Wie es sich in dieser Beziehung mit den Jüngern am ersten Christlichen Pfingstfeste verhielt, tritt aus dem, was Lucas uns darüber mittheilt, nicht hervor; und dasselbe ist der Fall in seinen Erzählungen von der Bekehrung des Cornelius und von der Mittheilung des heiligen Gei-

stes an die Johannes-Jünger zu Ephesus. Deutlich dagegen ersehen wir aus der Weise, wie Paulus sich über diese Gabe und deren Anwendung ausspricht, daß in dem Kreise, den er vor Augen hat, der eben bezeichnete Fall grade am häufigsten statt fand. In der Korinthischen Gemeinde namentlich, wo die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν am stärksten hervortrat, muß sie sich meistens so geäußert haben, daß in dem Bewußtseyn des Redenden in diesem Augenblick der Zusammenhang mit seinem früheren Leben, so wie mit der ihn umgebenden Außenwelt mehr oder weniger verlohren ging, zum Theil ganz zurücktrat; es muß eine Art von ekstatischem Zustande gewesen seyn, in welchen diejenigen, denen diese Gabe zu Theil ward, versetzt wurden, so daß für sie das äußerliche Bewußtseyn zurücktrat, und sie rein aus dem innern Selbstbewußtseyn heraus redeten. Je mehr aber dieses der Fall war, desto weniger waren sie im Stande, selbst die Dolmetscher und Ausleger dessen zu seyn, was sie in dem Zustande der Begeisterung in begeisterter Rede vortrugen, dieses auch auf eine ihnen selbst in ihrem gewöhnlichen Zustande und ihrer Umgebung verständliche Weise vorzutragen, indem sie, so lange jener Zustand der Begeisterung anhielt, kein deutliches Bewußtseyn der Außenwelt und ihres Zusammenhanges mit derselben hatten, und nach dem Aufhören desselben keine klare Erinnerung an die Empfindungen und Gedanken, die ihnen während desselben beiwohnten, und so auch nicht an das, was sie darüber ausgesprochen hatten. Daher konnte denn die ἑρμηνεία γλωσσῶν zu dem λαλεῖν γλώσσαις in einem solchen Verhältnisse stehen, daß sie eine besondere Gabe bildete, welche nicht immer, oder vielmehr gewöhnlich nicht zugleich mit der letzteren verliehen war. Eine sehr analoge Erscheinung bietet uns das Hellenische Alterthum dar in dem μάντις, wie ihn uns namentlich ausdrücklich Plato im Timäus zeichnet. Nach ihm ist der μάντις, der welcher mit Recht den Namen verdient,

bei dem die μαντικὴ eine wahre und von Gott mitgetheilte ist, niemals ἔννους, in einem Zustande der Besonnenheit und des klaren Bewußtseyns, daher er denn auch über das, was er in dem Zustande der Begeisterung schaue oder ausspreche, selbst nicht zu urtheilen vermöge, sondern das sey ein besonderes Geschäft, das des Dolmetschers, des προφήτης, der zur Beurtheilung und Auslegung der Aussprüche des μάντις bestellt werde, und den manche fälschlicher Weise gleichfalls unter dem Namen μάντις begriffen a). Es wird wohl niemand verkennen, wie so ganz entsprechend hier beim Plato das Verhältniß des μάντις zu dem προφήτης dem des γλώσσαις λαλῶν zu dem ἑρμηνεύτης γλωσσῶν beim Paulus erscheint. — Hier wird uns nun auch klar werden, in welchem Verhältnisse das γλώσσαις λαλεῖν zu dem προφητεύειν stand, womit Paulus es besonders vergleicht, und womit es auch Apostelgesch. 19, 6. zusammen genannt wird, wo von der Ertheilung des heiligen Geistes an die Johannes-Jünger die

---

a) Die ganze Stelle im Timäus lautet so (p. 71 sq. ed. Bekker. P. III. vol. II. p. 101 sq.): ἱκανὸν δὲ σημεῖον, ὡς μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν, ἢ διὰ νόσον ἤ τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας· ἀλλὰ ξυννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φάσματα ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι, ὅπῃ τὶ σημαίνει καὶ ὅτῳ μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ· τοῦ δὲ μανέντος, ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος, οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν· ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται, τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν· ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος· οὓς μαντεῖς αὐτοὺς ἐπονομάζουσί τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες, ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔ τι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ' ἄν.

Rede ist a). Paulus behandelt dieses deutlich gleichfalls als ein einzelnes *χάρισμα*, das er aber ausdrücklich nicht bloß von dem *γλώσσαις λαλεῖν*, sondern auch von der *ἑρμηνεία γλωσσῶν* unterscheidet (z. B. Kap. 12, 10. 29 sq. Kap. 14, 5. 27 sqq.). Daher schon dürfen wir den *προφήτης* bei ihm nicht in demselben Sinne fassen, wie Plato diese Benennung in der eben angeführten Stelle gebraucht. Aber eben so wenig wird der Begriff richtig gefaßt, wenn wir mit manchen neueren Auslegern ihn bloß auf ein Singen religiöser Lieder oder auf eine Auslegung der alttestamentlichen Propheten beziehen. Es ist kein Grund, das *προφητεύειν* hier, und überhaupt, wo im N. T. von Christlichen Propheten gehandelt wird, irgend auf andere Weise zu verstehen, als wenn die Rede ist von der *προφητεία* der alttestamentlichen Propheten. Darnach bezeichnet es aber die Mittheilung jeglicher Kenntniß, die nicht auf natürlichem Wege erlangt ist, weder durch Ueberlieferung, noch durch sinnliche Wahrnehmung, noch durch Reflexion, sondern durch unmittelbare Offenbarung. Es kommt dabei nicht darauf an, ob es etwas Zukünftiges ist, was auf diesem Wege mitgetheilt wird, oder sonst irgend etwas Verborgenes, was die Gottheit dem Menschen kund machen will. Auch der Begriff der alttestamentlichen Prophetie ist ja nicht bloß auf das Enthüllen der Zukunft beschränkt, noch ist dieses dabei das Wesentliche; auch bei der Christlichen Prophetie war die Beziehung auf die Zukunft, auf das, was nach dem Rathschlusse Gottes eintreten werde, nicht ausgeschlossen (vergl. Apostelgesch. 11, 28. 21, 11): doch trat

a) *ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν γλώσσαις καὶ προεφήτευον.* Es darf dieses hier nicht als ein Hendiadyoin gefaßt werden, wie Kap. 10, 46. das *λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν*, sondern ist wohl so gemeint, daß bei einigen von ihnen der heilige Geist sich in einem *γλώσσαις λαλεῖν* kund gab, bei anderen in einem *προφητεύειν*.

das hier nur weniger als die Hauptsache hervor, sondern mehr noch, wie es scheint, die Aufdeckung des Verborgenen des menschlichen Herzens und daran angeknüpfte Belehrungen, Ermahnungen und Warnungen. Immer nur muß der προφητευων reden vermittelst einer speciell ihm gewordenen göttlichen Offenbarung. Bei den alttestamentlichen Propheten nun aber finden wir durchaus, daß sie ihr Amt überall in vollem, klarem Bewußtseyn verwalten; welcher Art auch die Offenbarung war, die sie empfangen haben und mittheilen sollen, stets bleibt ihnen dabei völlige Besonnenheit und klares Bewußtseyn der sie umgebenden Außenwelt und ihres Zusammenhanges mit derselben. Deshalb bedurfte denn der Prophet auch keines Auslegers und Dolmetschers für seine Aussprüche, sondern konnte diese selbst auf so verständliche und klare Weise vortragen, als überhaupt der Gegenstand der Weissagung ihm war geoffenbart worden. Damit hing zusammen, daß nicht nothwendig war, daß die Propheten die empfangene Weissagung auch unmittelbar in dem Augenblicke der Empfängniß selbst vortrugen; sie konnten den Vortrag darüber eben so gut später halten, erst einige Zeit nach der empfangenen Offenbarung, da sie, wie sie im Zustande der prophetischen Begeisterung völlige Klarheit und Besonnenheit, so auch nach dem Aufhören desselben völlig klare Erinnerung an das Empfangene und durch Offenbarung ihnen Mitgetheilte beibehielten. Durch alles dieses unterschied sich der Hebräische Prophet von dem Griechischen *μάντις* a). Ganz auf dieselbe Weise

---

a) Vergl. Chrysost. Homil. ad 1 Cor. 12, 2: *τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον, τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀναγκὴν ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον· ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται φησὶν ἅπαντα· ὥστε καὶ πρὸ τῆς ἐκβάσεως κἀντεῦθεν γνώριζε τὸν μάντιν καὶ τὸν προφήτην.* Hiero-

aber, wie mit dem alttestamentlichen Propheten, verhielt es sich in der Beziehung mit dem Christlichen, wie wir deutlich aus den Andeutungen des Paulus erkennen können. Das bildete eben den Hauptunterschied zwischen dem *προφήτης* und dem *γλώσσαις λαλῶν* in der Christlichen Kirche des apostolischen Zeitalters, daß der erstere beim Empfangen der Offenbarung eine völlige Klarheit des Bewußtseyns beibehielt, was bei dem letzteren gewöhnlich gar nicht, und wenigstens niemals in dem Grade der Fall war. Jener hatte es daher auch viel mehr in seiner Gewalt als dieser, den Inhalt der empfangenen Offenbarung auf die zur Erbauung der Gemeinde am meisten förderliche Weise vorzutragen und anzuwenden. Daher wir uns denn nicht dar-

---

nym. Commentar. in Ephes. c. 5 (ed. Paris. 1643. T. VI, p. 172. A): aut igitur juxta Montanum, patriarchas et prophetas in ecstasi locutos accipiendum, et nescisse quae dixerint; aut si hoc impium est (spiritus quippe prophetarum prophetis subjectus est), intellexerunt utique quae locuti sunt. Praefat. in Jes. (T. IV init.): Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt loquuti, ut nescirent quid loquerentur, et quum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent. Comment. in Jes. ib. p. 1. B., Praef. in Nah. T. V. p. 171. Praef. in Habac. ib. p. 185. . . nec ut amens loquitur (propheta), nec in morem insanientium feminarum dat sine mente sonum. Unde et apostolus jubet, ut si, prophetantibus aliis, alii fuerit revelatum, taceant qui prius loquebantur. — Ex quo intelligitur, quum quis voluntarie reticet et alteri locum dat ad loquendum, posse et loqui et tacere quum velit; qui autem in ecstasi, id est invitus loquitur, nec tacere nec loqui in sua potestate habet. — Epiphan. Haer. XLVIII, 3. p. 404. . . . *ἐν ἀληθινῷ πνεύματι καὶ ἐῤῥωμένῃ διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῷ οἱ αὐτοῦ ἅγιοι (προφῆται) πάντα προεφήτευσαν.* ib.: *ὁ προφήτης μετὰ καταστάσεως λογισμῶν καὶ παρακολουθήσεως ἐλάλει καὶ ἐφθέγγετο ἐκ πνεύματος ἁγίου, τὰ πάντα ἐῤῥωμένως λέγων κ. τ. λ.*

über wundern werden, daß Paulus der Gabe der προφητεία vor der des γλώσσαις λαλεῖν den Vorzug ertheilt.

Nach Vorausschickung dieser Bemerkungen wird uns die Erklärung des Einzelnen, was Paulus belehrend und warnend über das γλώσσαις λαλεῖν und dessen Verhältnisse zu den andern Geistesgaben, namentlich dem προφητεύειν, aussagt, bedeutende Schwierigkeiten nicht weiter darbieten. Zum Beweise werde ich hier noch die ganze Hauptstelle des Paulus 1 Kor. Kap. 14. (denn die vorhergehenden Stellen, in denen er dieser Gabe schon Erwähnung thut, Kap. 12, 10. 28—30. 13, 8. haben nichts Besonderes, was sich nicht aus dem Bisherigen schon ohne weiteres erläuterte) in einer Uebersetzung und theilweisen Umschreibung hinsetzen, mit eingeschalteten Erläuterungen, so weit diese noch für das, worauf es uns hier ankommt, erforderlich scheinen werden.

1) Trachtet der Liebe nach; befleißiget euch aber [auch] der geistlichen Gaben, vorzüglich aber, daß ihr weissagen möget. [Das μᾶλλον δὲ steht etwas eigen; es läßt sich nur so erklären: mehr als andrer einzelner dieser Gaben, wobei ihm wohl besonders schon das γλώσσαις λαλεῖν vorschwebte, das seiner Beschaffenheit nach dem προφητευειν am nächsten kam, und von den Korinthern so einseitig über Gebühr geschätzt und getrieben ward; schwerlich erlaubt ist aber mit Heydenreich τὰ πνευματικὰ hier bestimmt von dem γλώσσαις λαλεῖν zu verstehen im Gegensatze gegen das προφητεύειν.] 2) Denn wer in Glossen redet, redet nicht für Menschen [zu ihrem Nutzen und ihrer Erbauung, da seine Worte bloß der unmittelbare Ausdruck seines religiös begeisterten Gemüthes sind, ohne daß er dabei auf die ihn umgebenden Menschen, auf ihre Fähigkeiten und Bedürfnisse Rücksicht nimmt], sondern [nur] für Gott [für

Gott, wiefern seine Reden voll sind des Dankes gegen ihn und des Preises seiner Herrlichkeit und Gnade]; denn niemand verstehet es; er redet im Geiste [im Zustande der Begeisterung, wo der heilige Geist ihn ergriffen hat, und getrieben von diesem, was aber hier wohl mit einschließt, daß sein persönliches Bewußtseyn zurücktritt, vergl. V. 15.] Geheimnisse [nicht bloß, was bisher ein Mysterium war, sondern was auch durch seine Rede für die Hörenden nicht aufgeschlossen wird]. 3) Wer aber weissagt [vergl. die obigen Bemerkungen], der redet, was den Menschen zur Erbauung, Ermunterung und Tröstung gereicht. 4) Wer in Glossen redet, der erbauet sich selbst [zu seiner eigenen Förderung im Reiche Gottes konnte es unter der göttlichen Leitung beitragen; er konnte sich auch selbst mehr gestärkt und gehoben fühlen, wenn seine religiösen Empfindungen in hoch-poetischer Rede laut wurden, als wenn er sie in schlichter Prosa aussprach; es konnte ihn jenes in seiner Begeisterung immer weiter führen, und ihm davon auch ein bleibender Eindruck werden, wenn die Klarheit des Bewußtseyns wieder zurückgekehrt war]; wer aber weissagt, erbauet die Gemeinde [trägt zur Förderung seiner Brüder im Glauben bei; darin konnte sich also die Liebe auf völligere Weise kund thun, und daher ertheilt der Apostel dieser Gabe den Vorzug vor der andern, wenn er gleich auch die letztere keineswegs ganz verwirft]. 5) Ich wollte wohl, ihr hättet alle die Gabe, in Glossen zu reden, doch mehr noch, daß ihr die Gabe der Weissagung hättet; denn der Weissagende steht über dem in Glossen Redenden, es sey denn, daß dieser auslege [den Inhalt seines glossenartigen Vortrages, daß er selbst diesen auf eine für die Anderen verständliche Weise erkläre; ein Beweis, daß dieses in der Regel nicht der Fall war, wenn es gleich damit verbunden seyn konnte; dann würde aber auch der

γλωσσαις λαλῶν von dem προφητεύων in der That dem Wesen nach wenig verschieden seyn. Konnte er seine in γλώσσαις gehaltene Rede nachher selbst erklären, so hätte er es auch wohl in seiner Gewalt gehabt, seinen Vortrag von Anfang an auf eine für die Hörenden verständliche Weise einzurichten. Sicher falsch ist aber, wenn Flatt u. a. bei διερμηνεύῃ nicht den γλώσσαις λαλῶν als Subjekt annehmen, sondern es impersonaliter fassen wollen: man, irgend jemand; da hätte das τις oder dergl. nicht fehlen dürfen], auf daß die Gemeinde Erbauung habe. 6) Nun aber, meine Brüder [da die Sache sich so verhält, daß mit dem γλώσσαις λαλεῖν gewöhnlich das διερμηνεύειν nicht verbunden ist], wenn ich zu euch käme in Glossen redend, was würde ich euch nützen? da müßte ich zu euch reden in Offenbarung, oder in Erkenntniß, in Weissagung oder in Lehre. [Für die richtige Auffassung dieses Verses kommt es besonders auf Zweierlei an, ein Mal auf das Verhältniß der ἀποκάλυψις, γνῶσις, προφητεία, διδαχὴ zu einander, zweitens auf das Verhältniß, worin diese gemeinschaftlich zu den γλώσσαις stehen. Was das Letztere betrifft, so fassen manche Ausleger, verleitet durch das ἐὰν μὴ, es so, daß durch das λαλεῖν ἐν ἀποκαλύψει u. s. w. bezeichnet werde, auf welche Weise das γλώσσαις λαλεῖν geschehen müsse, wenn es zum Frommen der Gemeinde dienen solle; das ist aber sicher nicht richtig; nach der Weise, wie Paulus hier sonst überall die προφητείαν dem γλώσσαις λαλεῖν koordinirt und entgegensetzt, kann er es unmöglich in diesem Verse demselben unterordnen, als eine besondere Art des γλώσσαις λαλεῖν; eben so wenig weiß man dann, wie man das ἐν γνώσει und ἐν διδαχῇ fassen soll. Man muß ohne Zweifel dieses alles als einen Gegensatz gegen das γλώσσαις λαλεῖν bildend ansehen; Paulus will sagen, daß er, um mit Erfolg und zu ihrer Erbauung zu ihnen zu reden, nicht in Glossen reden

dürfe, sondern ἢ ἐν ἀποκαλύψει u. s. w. Schon Grotius faßt das Verhältniß richtig, indem er sagt, das ἐὰν μὴ stehe für sed. Diese Auffassung ist auch dem Sprachgebrauche, besonders dem neutestamentlichen, ganz angemessen. Die Sache ist nämlich die. Es wird sowohl das ἐὰν μὴ als εἰ μὴ häufig so gesetzt, daß es eine Exception macht von einem viel umfassenderen Begriffe, als in dem Vorhergehenden ausdrücklich genannt war; so z. B. Matth. 12, 4: οὓς οὐκ ἐξὸν ἦν αὐτῷ φαγεῖν, οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ, εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσι μόνοις, wo die Exception nicht gemacht wird von den τοῖς μετ' αὐτοῦ, von der Begleitung des Davids — denn darunter befanden sich keine Priester —, sondern von den Menschen überhaupt. Eben so Matth. 24, 36. Marc. 13, 32. Apokal. 9, 4. 21, 27. 1 Kor. 2, 11. Gal. 1, 7. 2, 16. (auch Kap. 1, 19. ist darnach zu erklären); in welchem Falle daher statt des εἰ μὴ oder ἐὰν μὴ meistens eben so gut, und ohne irgend den Sinn zu verändern, hätte ἀλλὰ μόνον gesetzt werden können. Darnach ist es denn nun auch hier zu erklären; es macht das ἐὰν μὴ eine Exception nicht von dem: τί ὑμᾶς ὠφελήσω, ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν; sondern bloß von dem allgemeineren: τί ὑμᾶς ὠφελήσω; = οὐδὲν ὑμᾶς ὠφελήσω, was man sich vor dem ἐὰν μὴ in Gedanken noch wieder suppliren muß. — Was aber die einzelnen Wörter betrifft, die hier nun in dem Gegensatze gegen die γλώσσας genannt werden, so lassen diese sich ohne große Künstelei durchaus nicht als vier verschiedene Begriffe fassen, sondern nur als zwei, wie richtig Flatt; ἐν ἀποκαλύψει bildet einen Gegensatz gegen ἐν γνώσει, und ἐν προφητείᾳ einen Gegensatz gegen ἐν διδαχῇ; aber diese beiden letzteren bilden der Sache nach eine synonyme Parallele mit den beiden ersteren; die προφητεία entspricht der ἀποκάλυψις, und läßt sich davon auch nicht bestimmter trennen, als nur, daß das erstere mehr auf den Inhalt der Rede, das letztere mehr auf die Quelle hinweiset; eben so entspricht die διδαχὴ der γνῶσις,

in einem ganz ähnlichen Verhältnisse; die erstere ist es, die zu der letzteren fähig macht; es ist hier der gewöhnliche Vortrag eines Christlichen Lehrers gemeint, der zu diesem Amte durch die tiefe und klare Einsicht in die Lehre und die Geschichte des Herrn geschickt gemacht ist, dagegen die beiden andern Wörter sich auf die Vorträge solcher beziehen, welche, ohne sonst grade besondere Kenntnisse und Fähigkeiten zum Amte eines Christlichen Lehrers zu haben, durch besondere momentane Offenbarungen in Stand gesetzt wurden, über einzelne sich auf das Reich Gottes beziehende Dinge Aufschlüsse zu ertheilen; so ist Kap. 12, 28. das Verhältniß der προφητῶν zu den διδασκάλοις zu fassen, und Ephes. 4, 11. zu den ποιμέσι καὶ διδασκάλοις; vergl. noch Röm. 12, 6 ff. Diese beiden verschiedenen Weisen nun, zu der Gemeinde über die Gegenstände des Reiches Gottes zu reden, können für die Hörenden von Nutzen seyn, nicht aber ein γλώσσαις λαλεῖν, wo jemand ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten der Hörenden seine religiösen Empfindungen in Ausdrücken laut werden läßt, deren Sinn ihnen wenig oder nicht gehörig bekannt ist.] 7) Ist doch [zu ὅμως vergl. besonders Gal. 3, 15.] schon bei leblosen Gegenständen, welche einen Laut von sich geben, wie bei einer Flöte oder Cither, der Fall, daß, wenn sie die Töne nicht aus einander treten lassen, man nicht erkennen kann, was es denn sey, das auf diesen Instrumenten gespielt wird. 8) Und eine Trompete, wenn sie einen ungewissen Ton gibt, wer wird sich da wohl rüsten zum Kampfe [wozu sie doch eben das Signal geben soll]; 9) So auch ihr, wenn ihr mit der Zunge keine verständliche Rede gebt, wie kann man da erkennen, was ihr redet [es verstehen]: denn da wird es seyn, als redetet ihr in den Wind hinein. [Von diesen drei Versen, und wie hier der Vergleichungspunkt zu fas-

sen, ist schon früher die Rede gewesen (S. 8 ff.); es läßt sich von daher kein bestimmter Grund gegen die Vorstellung, daß bei γλώσσαις λαλεῖν an ein Reden verschiedener Sprachen zu denken sey, entnehmen; aber eben so passend ist die Vergleichung bey unserer Erklärungsweise; auf keinen Fall aber darf man hier wohl das γλῶσσα von etwas anderem verstehen, als von dem Werkzeuge der Rede.] 10) Gibt es doch, um mich des Beispiels zu bedienen, so viele Arten von Sprachen in der Welt [φωνή kann nach dem Sprachgebrauche Sprache heißen; und diese Bedeutung ist hier, wenn wir V. 11. vergleichen, allein angemessen. Es wird hier eine neue Vergleichung aufgeführt, hergenommen von den verschiedenen Sprachen der Völker; die Anwendung auf den vorliegenden Fall folgt V. 12. Diese Stelle aber kann uns nur in der Ansicht bestärken, daß der Gegenstand, zu dessen Erläuterung jenes Beispiel der Sprachen der verschiedenen Völker angewandt wird, nicht selbst sich auf ein Reden verschiedener Sprachen könne bezogen haben], und nichts ist ohne Sprache [nämlich von den vernünftigen Geschöpfen der Welt; also οὐδὲν statt οὐδείς. Das αὐτῶν scheint nach den ältesten Handschriften ein späteres, wahrscheinlich durch Mißverstand erzeugtes Einschiebsel zu seyn; wäre es aber echt, so glaube ich, müßten die Worte doch auf dieselbe Weise erklärt werden, und wir müßten wohl mit Grotius annehmen, daß Paulus bei dem αὐτῶν nicht an die φωνάς, an die Sprachen, sondern an die sie redenden Völker, die ἔθνη, gedacht habe.]. 11) Wenn ich aber nicht die Bedeutung der Sprache weiß [was jedes in derselben bedeutet, also: wenn ich die Sprache nicht verstehe], so werde ich dem Redenden ein Fremdling seyn, und eben so der Redende bei mir als ein Fremdling erscheinen. 12) So nun auch ihr, da ihr [wiefern ihr] euch der Geistesgaben befleißiget, so trachtet darnach, daß

ihr reichlich seyed zur Erbauung der Gemeinde [daß ihr dazu auf's Reichlichste mit euren Gaben beitraget, daß die Gemeinde des Herrn immer mehr erbauet und weiter gefördert werde. So sind diese Worte wohl zu fassen. Ich möchte das οὕτω καὶ ὑμεῖς nicht gerade, wie manche Ausleger thun, für sich nehmen und durch ein Kolon vom Folgenden trennen. Aber die Ausdrucksweise ist hier in der Anknüpfung an das Vorhergehende etwas zusammengezogen. Das Verhältniß der Anwendung zu der Vergleichung ist sonder Zweifel so zu fassen: wie die Menschen von verschiedenen Sprachen, wenn jeder in der seinigen redet und nur diese versteht, durch ihre Reden keinen Gewinn von einander haben, so wird die Gemeinde Gottes keinen Gewinn davon haben, wenn die Mitglieder derselben bei ihren Zusammenkünften in solchen Ausdrücken zu einander reden, daß der Sinn des Geredeten den Hörenden völlig unverständlich bleibt. Statt nun aber, wie man erwartet, etwa so anzuknüpfen: so nun auch ihr, wenn ihr in Glossen redet, werdet im Verhältnisse zu einander als βάρβαροι dastehen, die gar keinen Verkehr mit einander haben können, knüpft Paulus gleich unmittelbar die Ermahnung an, daß man sich der geistigen Gaben nur auf solche Weise befleißigen solle, wie es der Gemeinde zu ihrer Erbauung dienlich sey; daß das γλώσσαις λαλεῖν von den verschiedenen geistigen Gaben dahin am wenigsten führe, folgt theils schon unmittelbar aus dem Vorhergehenden, theils wird es noch im Folgenden weiter ausgeführt. — Τὰ πνεύματα steht hier deutlich für τὰ πνευματικά, was aber immer sehr auffallend ist; man möchte sehr geneigt seyn, hier τῶν πνευματικῶν für das ursprüngliche zu halten, so wenig dieß von äußeren Zeugen für sich hat.]. 13) Wer in Glossen redet [diese Gabe vom Geiste empfangen hat], der bete, daß er es auslegen möge [der bitte Gott, daß ihm auch die Gabe der Auslegung der Glossen zu Theil werde. So richtig

schon Chrysostomus: αἴτησαι, φησι, τὸν δεδωκότα σοι τὸ τῶν γλωττῶν χάρισμα προσθεῖναι καὶ τὸ τῆς ἑρμηνείας, ἵνα προσφέρῃς τῇ ἐκκλησίᾳ τὴν ὠφέλειαν. Einige neuere Ausleger fassen es dagegen so: der γλώσσαις λαλῶν mag (in der Versammlung der Gemeinde) das Gebet verrichten, aber so, daß er es zugleich auslege. Doch ist das nach der ganzen Construktion sehr unnatürlich; das ἵνα διερμηνεύῃ hinter προσεύχεσθαι läßt sich ohne Zwang nicht anders fassen als so, daß es den Inhalt des Gebetes angibt. Auch würde ja das Halten des gemeinschaftlichen Gebetes in der Versammlung den Umfang des γλώσσαις λαλεῖν nicht erschöpfen; man würde da eher λαλείτω erwarten. Endlich würde bei dieser Auffassung herauskommen, daß Paulus das λαλεῖν oder προσεύχεσθαι γλώσσῃ ganz verböte, wenn der Redende nicht selbst die Auslegung verrichten könne, da er doch V. 27 sq. nur verlangt, daß überhaupt jemand da sey, der die γλώσσας auszulegen vermöge, also es wenigstens heißen müßte: der bete, aber nur so, daß irgend jemand es auslege; das διερμηνεύῃ aber in diesem Sinne, impersonaliter, zu fassen, ist ungrammatisch.]. 14) Denn wenn ich in Glossen bete [ein einzelnes Beispiel des γλώσσαις λαλεῖν; offenbar steht hier das προσεύχεσθαι in einer ganz anderen Beziehung als im vorigen Verse, eben so wie V. 18. das εὐχαριστῶ in einer ganz anderen Beziehung steht, als V. 17. das εὐχαριστεῖς], so ist es der Geist in mir, der da betet, aber meine Vernunft bleibt ohne Frucht [nämlich für Andere, keine Früchte tragend für die Gemeinde des Herrn; vergl. z. B. Matth. 13, 22: ἄκαρπος γίνεται (ὁ λόγος). In dieser Entgegensetzung kann τὸ πνεῦμά μου nur seyn τὸ πν. τὸ ἐν ἐμοί; es ist der Geist Gottes, wiefern er den Menschen gefaßt hat und aus ihm redet, was aber hier auf solche Weise geschieht, daß der Mensch ihm ohne freie Selbstthätigkeit Folge leistet, so daß also der Geist Gottes noch nicht mit dem höheren

persönlichen Bewußtseyn des Menschen eins geworden ist; im Gegensatze dagegen ist ὁ νοῦς μου das höhere Individuelle im Menschen, das höhere Bewußtseyn in ihm, die Vernunft zugleich mit der freien Willenskraft. Das τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται ist gar nicht verschieden von: προσεύχομαι τῷ πνεύματι V. 15. (vergl. V. 2.) Durch den folgenden Vers, so wie V. 19., wird auch diese Auffassung des Gegensatzes in unserm Verse gar sehr bestätigt. Wir werden hier erinnert an die not. a) S. 57. angeführte Stelle im Timäus, wo dem μάντις der ἔννους entgegengesetzt wird.]. 15) **Wie soll es denn also seyn? Also: ich will beten im Geiste, aber auch beten im Zustande der vernünftigen Besonnenheit**; [Die meisten Ausleger fassen dieses so auf: ich will bei meinem Gebete, das im Zustande der Begeisterung verrichtet wird, immer zugleich darauf achten und dahin trachten, daß es ἐν τῷ νοΐ sey = εἰς τὸ νοεῖσθαι, daß es von andern verstanden werde, was aber dieser Ausdruck schwerlich bedeuten kann. Es ist sonder Zweifel das προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι und πρ. τῷ νοΐ als etwas Entgegengesetztes und verschiedene Zeitmomente Ausfüllendes anzusehen, und der Sinn ist: ich will beides neben einander thun; wenn mich der Geist ergreift, mich ihm zwar nicht entziehen, sondern reden, wie und was er mir eingibt; aber ich will auch nicht unterlassen zu beten τῷ νοΐ (μου), im Zustande der Besonnenheit, wo ich allein auf selbstthätige Weise auf die mich Umgebenden und deren Bedürfnisse Rücksicht nehmen und dahin trachten kann, mich auf eine ihnen verständliche und für sie erbauliche Weise auszudrücken. Eben so das Folgende:] **ich will lobsingen im Geiste, aber auch lobsingen im Zustande der Besonnenheit** [wo das individuelle höhere Bewußtseyn in mir zurückgetreten ist]. 16) **Denn wenn du im Geiste das Dankgebet sprichst** [ἐν πνεύματι wieder auf dieselbe Weise zu fassen, wie im Vorhergehenden, im Gegensatz

gegen τῷ νοΐ; es liegt in dem Worte nicht grade bestimmt, daß das εὐλογεῖν, was hier ganz gleicher Bedeutung ist mit εὐχαριστεῖν, in Glossen geschah; es konnte auch ohne Worte geschehen, in der Tiefe des Gemüthes; auch dann würde für die Versammlung daraus keine Erbauung hervorgegangen seyn. Doch denkt der Apostel nach dem Zusammenhange hier wohl nur an das laute Aussprechen der Dankgefühle, auf die Weise, wie eben der Geist es eingab, und daher ohne daß der Danksagende auf die Außenwelt und namentlich auf die ihn umgebende Gemeinde Rücksicht nahm; was denn gewöhnlich in einem für diese glossematischen Vortrage geschah, so daß sie den Inhalt des Dankgebetes nicht verstand.], wie kann da der Laie bei deinem Dankgebete das Amen sagen, da er nicht weiß, was du sagest? [Ein Beweis, daß zu dieser Zeit die in der Christlichen Versammlung gesprochenen Gebete, deren Inhalt die Gemeinde durch ihr Amen bekräftigte, noch nicht in bestimmten feststehenden Formularen bestanden; sonst hätte von einem προσεύχεσθαι oder εὐχαριστεῖν τῷ πνεύματι in dem Sinne, worin es hier gemeint ist, ja gar nicht die Rede seyn können. Ἰδιώτης hier jeder aus der Menge, der zu eigenen Vorträgen in dem Augenblicke weder durch γνῶσις, noch durch ἀποκάλυψις befähigt war.] 17) Denn mag auch dein Dankgebet schön seyn, so wird der Andere dadurch nicht erbauet. 18) Ich danke Gott, daß ich die Gabe, in Glossen zu reden, in höherem Grade besitze, als ihr Alle. [Sicher war wohl, was Paulus hier meint, nicht ohne Zusammenhang mit seinen ekstatischen Zuständen, vergl. 2 Kor. 12. — Unsere Stelle faßt noch Flatt: daß ich in mehreren fremden Sprachen reden kann, als ihr Alle. Wenn sich nur irgendwo die geringste Spur fände, daß Paulus von einer solchen Kenntniß bei der Verkündigung des Evangeliums Gebrauch gemacht hätte!] 19) Aber in der Gemeinde [der

Christlichen Versammlung] will ich lieber fünf Worte mit meiner Vernunft reden [im Zustande der Besonnenheit, des klaren Bewußtseyns, so daß das höhere Persönliche in mir, meine Vernunft und freie Willenskraft dasjenige ist, wodurch mein Reden bestimmt und geleitet wird], als tausend Worte in Glossen. [Hier steht also ἐν γλώσσῃ in demselben Gegensatze, wie vorher τῷ πνεύματι; vergl. zu V. 14.]. 20) Meine Brüder, werdet nicht Kinder an Verstande [indem ihr ohne besonnene Ueberlegung und ohne Berücksichtigung dessen, was ihr Andern schuldig seyd, redet und handelt; es bezieht sich auch wohl mit auf die kleinliche Ostentation, welche sich so häufig bei Kindern findet, und woraus auch bei den Korinthern zum Theil die übermäßige Vorliebe für das Reden in Glossen hervorgegangen war]; Kinder seyed nur an Bosheit, an Verstande aber seyed Erwachsene. 21) Im Gesetze stehet geschrieben: durch fremdzungige Menschen und durch fremde Lippen will ich zu diesem Volke reden; doch auch so werden sie mich nicht hören, spricht der Herr. [Es kommt für unsern Zweck nicht darauf an, in welcher Beziehung diese Worte in dem Zusammenhange bei dem Propheten selbst, dem sie angehören (Jes. 28, 11. 12.), stehen; Paulus führt sie offenbar nur in der Beziehung an, daß darin von einem Reden in barbarischen, unverständlichen Worten zu einem Volke, das gegen Gott fort und fort ungehorsam ist, gehandelt wird. Allerdings hätte Paulus die Stelle auf diese Weise auch anziehen können, wenn das γλώσσαις λαλεῖν, womit er es hier zu thun hat, die Gabe wäre, zusammenhängende Vorträge in verschiedenen fremden Sprachen zu halten; doch ist die Citation auch bei unserer Erklärungsweise ganz angemessen.] 22) So daß also die Glossen zu einem Zeichen dienen nicht für die Gläubigen, sondern für

die Ungläubigen. [Paulus gibt hier den göttlichen Zweck für das χάρισμα γλωσσῶν an. Es ist dasselbe zunächst bestimmt, ein Zeichen zu seyn für die Ungläubigen, auf diejenigen, welche noch außerhalb des Reiches Gottes standen, zu wirken durch den Eindruck, den eine so außerordentliche und so stark hervortretende Erscheinung immer am leichtesten auf sie machen konnte, und sie dadurch aufmerksam zu machen auf den Geist, durch den dieses gewirkt ward und den Herrn, der ihn mittheilte. Andere fassen die Worte so: wo das γλώσσαις λαλεῖν geübt wird, gibt eben dieses einen Beweis dafür ab, daß es noch Ungläubige seyn müssen, in deren Mitte dasselbe geschieht. Dieser Gedanke würde in den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht unpassend seyn und liegt auch implicite mit darin; nur lassen sich die Worte εἰς σημεῖον τοῖς ἀπίστοις εἰσὶν sicher nicht so erklären.] Die Weissagung aber ist nicht für die Ungläubigen bestimmt, sondern für die Gläubigen [oder εἰς σημεῖον aus dem Vorhergehenden wiederholt, was den Sinn nicht ändert. Der Gegensatz darf hier nicht zu sehr urgirt werden, da ja auch ein Ungläubiger durch die Gabe der Weissagung in einem Gläubigen angeregt und erweckt werden konnte, was auch Paulus selbst sogleich V. 24 sq. hervorhebt. Es ist also nur gemeint: nicht bloß für die Ungläubigen, sondern auch und ganz vorzüglich für die Gläubigen, wie denn die Gabe der Weissagung in der Christlichen Kirche in der That wohl wenig im Verkehr mit den Ungläubigen geübt ward. Gehört ihr daher, will der Apostel sagen, nicht mehr zu der Zahl der Ungläubigen, so werdet ihr euch auch mehr befriedigt fühlen durch die Gabe der προφητεία, als durch das χάρισμα γλωσσῶν. — In den folgenden Versen sucht nun der Apostel es noch von einer andern Seite anschaulich zu machen, daß das γλώσσαις λαλεῖν in der Christlichen Versammlung viel weniger an seinem Orte sey, als das προφητεύειν, indem er sie auf-

merksam macht, welchen Eindruck es auf Andere, namentlich auf Ungläubige machen müsse, wenn sie in eine Versammlung kämen, wo nichts als γλώσσαις λαλεῖν getrieben würde, welch einen ganz andern dagegen, wenn alle Mitglieder desselben die Gabe der προφητεία übten.]. 23) Wenn nun die ganze Gemeinde zusammenkäme und alle in Glossen redeten [nicht gerade zu gleicher Zeit, sondern einer nach dem andern, vergl. V. 24, wenn aber dieses glossematische Reden immer fort dauerte], es kämen aber Laien [wie V. 16; es sind wohl Mitglieder der Gemeinde, die aber selbst noch durch keine Art von Geistesgaben ausgezeichnet sind, weder durch γνῶσιν, noch durch προφητείαν, noch durch die des γλώσσαις λαλεῖν] oder Ungläubige, würden sie nicht sagen, ihr raset [wie das auch die ganz herrschende Bezeichnung der Griechen für den Zustand des μάντις war; vergl. die oben aus dem Timäus angeführte Stelle.]? 24) Wenn aber alle im Besitze der Gabe der Weissagung sind und diese üben, und es tritt dann ein Ungläubiger oder Laie hinein, so wird er von Allen [in seinem innern Zustande] offen hingestellt, von allen beurtheilt, 25) das Verborgene seines Herzens wird offenbar [ihm selbst und anderen wird es offenbar werden, wie es in seinem Innern aussieht, wie sehr sein Herz von Gott entfremdet ist u. s. w.], und sodann wird er auf sein Angesicht niederfallen, Gott anbeten und bekennen, daß Gott wahrhaftig unter euch [oder: in euch] sey. — 26) Wie soll es denn nun seyn, meine Brüder? Also: mag jemand von euch bey euern Zusammenkünften einen Psalm haben [ein neues Loblied, das er vorzutragen wünscht], oder die Gabe der Lehre [s. zu V. 6.], oder die der Glossen [entweder überhaupt, oder in dem einzelnen Momente], oder eine Offenbarung [ἀποκάλυψις entspricht hier offen-

und warten, bis er vom Geiste wieder ergriffen werden würde, zu einer Zeit, wo er für sich allein, oder zugleich ein διερμηνευτὴς zugegen wäre.] 33) **Denn Gott ist kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens.** — 39) **So nun, meine Brüder, befleißiget euch der Gabe der Weissagung, und dem Reden in Glossen wehret nicht** [μὴ κωλύετε ist offenbar etwas Geringeres, als ζηλοῦτε]. 40) **Aber Alles geschehe mit Wohlanstand und der Reihe nach** [nicht Alles durch einander].

Ist das Resultat unserer Untersuchung über das Wesen und die Beschaffenheit des γλώσσαις λαλεῖν nicht ganz unrichtig, so bezeichnet es eine Gabe, zu der wir etwas sehr Analoges auch im Griechischen Alterthume finden. Wir können daher wohl annehmen, daß die Anlage dazu in der Beschaffenheit der menschlichen Natur liegt. Die Weise aber, wie sich dieselbe in der Christlichen Kirche entwickelte und kund gab, hing eng zusammen mit den andern außerordentlichen Erscheinungen, die wir hier antreffen, und ist anzusehen, wie die Schrift es darstellt, als in Einer Reihe stehend mit den andern unmittelbar durch den heiligen Geist in den Gläubigen gewirkten Gaben. Immer aber waren es Christliche Empfindungen und Betrachtungen, in deren Lautwerdung sich hier dieses χάρισμα kund gab. Es ist aber in der Christlichen Kirche das Hervortreten dieser Gabe nicht auf das apostolische Zeitalter beschränkt gewesen, sondern in allen Perioden der Geschichte der Christlichen Kirche finden wir mehr oder weniger Erscheinungen, worin sich uns im Wesentlichen derselbe Zustand kund gibt. **Irenäus** spricht von dieser Gabe, mit Beziehung auf den Paulus, ganz so, als sey dieselbe auch damals noch unter

den Gläubigen gar nicht ganz ungewöhnlich; er selbst bezeichnet sie als ein λαλεῖν παντοδαπαῖς γλώσσαις διὰ τοῦ πνεύματος a). Vorzüglich stark trat zu der Zeit diese Gabe bei den Montanisten hervor, ward dort dann aber auch einseitig überschätzt und führte zu mancherlei Unordnungen und Mißbräuchen, welche dann die meisten Mitglieder der größeren Kirche veranlaßten, sich sehr hart gegen dieselbe überhaupt zu äußern. Noch manches andere Aehnliche ließe sich aus der späteren Zeit anführen, wenn es uns hier nicht zu weit führen würde. Ich erinnere nur an die Erscheinungen, die uns im Anfange des 18ten Jahrhunderts im südlichen Frankreich entgegentreten, und die neuerlich eine sehr geistreiche Dichtung mit solcher Lebendigkeit, wenn auch nicht ohne Uebertreibung, geschildert hat. Auch die neueste Zeit hat uns wieder Erscheinungen ähnlicher Art nicht wenige dargeboten. Das Verhältniß des individuellen höheren Bewußtseyns des Menschen und seiner freien Selbstbestimmung zu dem πνεῦμα ist nicht immer dasselbe in diesen Erscheinungen; es gibt hier gradweise Verschiedenheiten. Aber nicht ganz selten gestaltet es sich so, daß der νοῦς im Menschen gar keinen Antheil daran zu haben scheint, indem Menschen, ohne Bildung und ohne besondere Talente, in erhabener, meistens poetischer Rede, die

---

a) Adv. Haeres. l. V. c. 6. (ed. Massuet.): Propter quod et apostolus ait: sapientiam loquimur inter perfectos; perfectos dicens eos, qui perceperunt spiritum dei et omnibus linguis loquuntur per spiritum dei, quemadmodum et ipse loquebatur; καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων. — Wie durchaus unwahrscheinlich ist es, daß Irenäus hier sollte an ein Reden in verschiedenen Sprachen gedacht haben? Vergl. Neander's Denkwürdigkeiten. 1 Bd. (Das christl. Leben der drei ersten Jahrhunderte. S. 159. Erste Aufl.)

ihrer natürlichen Entwickelung ganz fremd ist, Lobpreisungen Gottes aussprechen oder anderweitige Vorträge über religiöse Gegenstände halten, in einem Zustande der Begeisterung, nach dessen Aufhören auch zugleich alles Bewußtseyn von demselben zurücktritt, so daß sie auch gar keine, oder wenigstens durchaus keine klare Erinnerung mehr an das haben, was sie so eben selbst ausgesprochen haben. Mögen wir nur in der Beurtheilung und Behandlung solcher Zustände und Erscheinungen die Weisheit des Paulus uns vorleuchten lassen, daß wir weder über dieselben ohne Weiteres aburtheilen, noch auch ihren Werth in religiöser Hinsicht überschätzen. Zu beachten ist hier des Apostels Ausspruch: *αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν, οὐ τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις.* In religiöser Beziehung können solche Erscheinungen besonders in solchen Zeiten Werth haben, wo der Geist Gottes seine Kirche verlassen zu haben scheint, wo statt der Lebendigkeit des Glaubens eine todte materialistische Ansicht herrschend geworden ist; in solchen Zeiten finden wir sie dann auch meistens besonders stark hervortretend. Da dienen sie dazu, die erstorbenen Gemüther wieder aufzuregen und darauf aufmerksam zu machen, daß es noch andere Kräfte gibt, als die wir in den Erscheinungen des alltäglichen Lebens ergriffen zu haben meinen. Wo aber das Christliche Leben wieder erwacht ist, da werden solche Zustände immer mehr zurücktreten müssen; da werden sie für die Förderung des Reiches Gottes nie von solchem Werthe seyn können, als der besonnene Vortrag des Christlichen Lehrers im Zustande des klaren Bewußtseyns (1 Kor. 14, 6). Für den Einzelnen selbst aber erscheint ein solcher Zustand immer als etwas sehr Unvollkommnes und zum Theil Krankhaftes. Denn der Christ soll dahin kommen, daß das *πνεῦμα* mit seinem *νοῦς* ganz eins wird, und daß Alles, was wir von jenem getrieben verrichten, zugleich als unsere freie That erscheint. Das ist aber grade bei dem *γλώσσαις λαλεῖν* und ähnlichen Zu-

ständen nicht der Fall; da erscheint das πνεῦμα in seiner Einwirkung auf den Menschen als noch ohne Zusammenhang mit dem νοῦς desselben stehend, und was jemand in diesem Zustand redet und thut, erscheint nicht zugleich als seine freie That.

2.

Untersuchungen über die Geschichte der Paulicianer mit Rücksicht auf die zwei neuesten Bearbeitungen derselben.

Von

Dr. Gieseler.

So viel mir bekannt ist, sind die beiden neuerlich erschienenen Abhandlungen, nämlich:

Historia Paulicianorum Orientalium. Diss. quam ad summos in Theologia honores rite capessendos inter solemnia millenaria religionis Christ. in Dania primum promulgatae — publice defendet Frid. Schmidius Praepositus honor. Antistes Parochiae Himmelöv etc. Hafniae, 1826. 74 S. 8.

Die Paulicianer, eine kirchenhistor. Abhandlung, in Winer's u. Engelhardt's Neuem krit. Journale der theolog. Literatur. Bd. 7. (1827) St. 1. S. 1—33. St. 2. S. 129—165.

die ersten Monographieen über die Paulicianer, eine Parthey, deren Character und Schicksale sowohl, als deren Einwirkung auf die universelle Entwickelung der Kirche

so bedeutend und merkwürdig ist, daß sie schon längst eine genauere Forschung verdient hätte. In der großen und vielverschlungenen Kette der protestirenden Partheyen, welche sich durch das Mittelalter bis zur Reformation hinziehen, bilden die Paulicianer das erste Glied. Obgleich sie durch ererbte Vorurtheile an vielen groben Irrthümern festgehalten wurden, so finden wir doch schon an der Spitze ihres Lehrbegriffs den Grundsatz, daß die heilige Schrift allein normales Ansehen für christliches Glauben und Leben habe, und neben demselben den entschiedensten Abscheu gegen alle hierarchische Tyranney. Erwägt man hierzu noch die große Mannigfaltigkeit der innern und äußern Schicksale der Parthey, welche sich trotz aller Verfolgungen bis auf den heutigen Tag erhalten hat, so kann man der Geschichte derselben nicht anders als die höchste Theilnahme zuwenden.

Für die ältere und fast allein bekannte Geschichte der Paulicianer sind die beiden Schriften des Photius und Petrus Siculus die bedeutendsten Quellen. Man hat keine Ursache, dieselben historischer Untreue zu beschuldigen, wohl aber nöthigt ihr unverhüllter Haß gegen diese Parthey, ihren Urtheilen zu mißtrauen: und so ergibt sich für den Bearbeiter dieser Geschichte die Aufgabe, die historischen Data von den subjectiven Urtheilen der Erzähler zu trennen, die Glaubwürdigkeit der ersten zu prüfen, und den bewährten durch Combinationen unter sich und mit anderweit bekannten innern Zusammenhang und Aufschluß über das Wesen der Parthey abzugewinnen, jenen Urtheilen aber nur so viel Glauben zu schenken, als ihnen nach den Resultaten dieser historischen Forschung gebührt.

Nachdem die protestantischen Historiker diese Parthey lange vernachlässigt, und die letzten ihre Darstellung derselben sogar nur aus Bossuet (hist. des variations des

églises Protest. T. II. p. 129 sqq.) geschöpft hatten, wies Mosheim (institt. hist. eccl. p. 350) zuerst auf die Quellen zurück und gab einzelne treffliche Bemerkungen. Später hat Gibbon (History of the Decline etc. Cap. 54), obgleich nur auf die latein. Uebersetzung des Petrus Sic. und auf Mosheim beschränkt, durch seinen historischen Blick das Mangelnde ergänzend, eine geistreiche und lebendige Characteristik der Paulicianer gegeben, unstreitig das Beste, was bis jetzt darüber vorhanden war.

An diese Vorgänger schließen sich die beiden vorstehenden Abhandlungen, welche schon dadurch verdienstlich sind, daß sie das Bedürfniß einer genauern Untersuchung dieses Gegenstandes in Anregung bringen. Hr. Schmid begnügt sich, in seiner Arbeit die Angaben der beiden Quellen zusammen zu stellen, und diese möglichst zu erläutern. Indeß sind diese Erläuterungen nicht immer genügend, vorzüglich vermißt man aber die nöthige Critik und eigene Combination. Er erzählt zuerst die äußere Geschichte der Parthey bis zum Tode des Sergius, handelt dann von ihrer Lehre, beschreibt darauf die spätern Schicksale der Paulicianer im Oriente, und giebt endlich von der Verbreitung derselben in dem Occidente bis zur Reformation einen kurzen Abriß. Wir finden es irrig, daß die Paulicianer hier mit den occidentalischen Manichäern schlechthin für dieselbe Parthey genommen werden. Wenn auch die ersten Keime des occidentalischen Manichäismus von den Paulicianern herstammen, so entwickelten sich dieselben doch auf eine neue eigenthümliche Weise. So kann der Lehrbegriff der occidental. Manichäer allerdings zur Erläuterung des paulicianischen angewendet werden, wie sich ja überhaupt Verwandtes gegenseitig erläutert: man darf aber nicht beide für identisch nehmen, und so zusammenstellen, wie es der Vf. in dem Abschnitt über den Lehrbegriff gethan hat. Sonach müssen wir auch die Bezeichnung Paulicianorum ori-

entalium mißbilligen, da es keine occidentales gegeben hat.

Befriedigender scheint uns die zweyte, deutsche Abhandlung, in welcher ebenfalls zuerst die Geschichte der Parthey, in vier Perioden getheilt, erzählt, und dann der Lehrbegriff derselben entwickelt wird, worauf chronologische und geographische Bemerkungen folgen, und eine kurze übersichtliche Wiederholung das Ganze schließt.

Es haben sich uns bey unsern durch diese Schriften von neuem veranlaßten Forschungen über die Paulicianer so mancherley Bemerkungen, zum Theil erläuternde, zum Theil neue Ansichten eröffnende, dargeboten; daß wir, um dieselben mit der nöthigen Deutlichkeit vorzutragen, uns entschlossen haben, dieselben in einen kurzen Abriß der Geschichte und der Lehre dieser Parthey zu verflechten, an welchen sich dann auch einige Mittheilungen aus jenen Schriften und über sie bequem anschließen werden.

Die Geschichte der Paulicianer wird, wie in den Quellen, so auch in allen Bearbeitungen mit der Erzählung von der Callinice und ihren beiden Söhnen Paulus und Johannes begonnen, welche den Manichäismus von Samosata aus nach Phanaröa verbreitet und der Parthey den Namen der Paulicianer hinterlassen haben sollen. Dabei wird allgemein angenommen, daß jene Personen noch völlige Manichäer gewesen seyen, und daß der Paulicianismus als eigenthümliches System erst lange nach ihnen aus einer Reformation des Manichäismus hervorgegangen sey. Jene Erzählung also als völlig wahr vorausgesetzt, so würde sie in Beziehung auf die Geschichte der Paulicianer blos einleitend seyn, sofern sie nur zeigte, wie der Manichäismus zuerst in die Gegend von Phanaröa verpflanzt worden, in welcher später der Paulicianismus Eingang

fand, und wie sich der Name der Paulicianer, welcher später ausschließlich der neuen Parthey beygelegt wurde, schon früher für die Manichäer jener Gegend gebildet habe. Wir müssen indeß dieser Ableitung des Namens durchaus widersprechen, und sind sehr geneigt, die ganze Erzählung blos für eine von Katholiken ersonnene etymologische Mythe zu halten.

Die Paulicianer haben unstreitig ihren Namen mit Beziehung auf den Apostel Paulus erhalten, den sie immer im Munde führten, und an welchen sie durch die ihren Vorstehern und Gemeinden beigelegten Nahmen immer erinnerten. Auch Photius lib. II. p. 190 und lib. III. p. 43. giebt dieß ausdrücklich zu, wie er auch lib. I. p. 13. anerkennt, daß die Parthey erst seit der Reformation des Constantinus diesen Nahmen trage. Mit jenen Söhnen der Callinice wollten sie so wenig als mit dem Manes etwas gemein haben: wurden sie ihnen vorgehalten, so sprachen sie ohne Anstand das Anathema über sie. So werden sie also auch ohne Zweifel das Andenken an dieselben in ihren Traditionen nicht erhalten haben. Nun ist aber schwer einzusehen, wo sich sonst von jenen vorgeblich zwischen dem vierten und siebenten Jahrh. lebenden Personen wirkliche Traditionen bis zu Ende des neunten Jahrh. erhalten haben sollten, als in der Parthey selbst, deren Vorläufer sie der gemeinen Annahme nach waren. Daß die katholischen Christen in Phanaröa Jahrhunderte hindurch die Namen der beiden Brüder bewahrt hätten, die weiter nichts merkwürdiges hatten, als daß sie die ersten Manichäer in jenen Gegenden waren, ist nicht wahrscheinlich. Dazu kommt noch, daß die Tradition ganz die Gestalt hat, als ob sie von der Secte selbst herrühre: denn sie erzählt von der Callinice und von dem Beschluße der manichäischen Häupter in Samosata: und man sieht nicht, wie dieß den katholischen Einwohnern in Phanaröa habe bekannt werden können. Wenn nun aber

die Paulicianer den Katholiken nicht selbst von diesen vorgeblichen Stammvätern, die sie verfluchten, erzählt haben können, so muß man die ganze Erzählung für eine katholische Erdichtung halten. Daß die Paulicianer, wenn ihnen dieselbe entgegen gehalten wurde, nicht die Wahrheit derselben läugneten, sondern sich von jenen vorgeblichen manichäischen Stammvätern kurz dadurch los machten, daß sie über dieselben das Anathema aussprachen: das wird uns bei Berücksichtigung jener Zeiten und Verhältnisse nicht auffallen. Es bleibt noch übrig, den wahren Ursprung des Nahmens der Paulicianer, und die wahrscheinliche Veranlassung jener falschen Etymologie aufzusuchen.

Schon die sonderbare Form des Nahmens, in welcher die beiden Endungen — *ικοὶ* und — *ιανοὶ* vereinigt sind, deutet darauf hin, daß die Parthey selbst, die ja ohnehin durch 1 Cor. 1, 12 sqq. davon abgehalten werden mußte, ihn sich nicht beigelegt habe. Sie nannten sich vielmehr *Χριστιανοὶ* (Phot. I, p. 18), auch *καϑολικὴ ἐκκλησία* (ibid. p. 28); die Katholiken dagegen hießen bei ihr Römer. Gegen die sonderbare Erklärung, welche Wolf von dem letzten Nahmen giebt, erinnert die Abhandlung no. II. S. 139. mit Recht daran, daß die Einwohner des Byzantinischen Reiches überhaupt bei den Orientalen Römer (Rûm) hießen. Von den im byzantinischen Reiche nicht geduldeten, unter den orientalischen Regierungen lebenden christlichen Partheyen wurde daher die byzantinische Staatsreligion die römische genannt, wie ja auch die arianischen Deutschen die katholischen Christen Romanos nannten (Gregor. Turon. de gloria mart. I, c. 25). So rührt also der Nahme der Paulicianer von den katholischen Christen her, welche durch die Auszeichnung, welche Paulus bei dieser Parthey genoß, und vielleicht auch durch die Rücksicht auf 1 Cor. 1, 12. sehr natürlich darauf geleitet wurden. Der Nahme mag zuerst *Παυλικοὶ* gelautet haben; dann mag

die zweite Endung (*Παυλικ—ιανοὶ*) hinzugesetzt seyn, um die unmittelbare Beziehung des Nahmens auf Paulus, durch welche der Parthey eine ächte Nachfolge dieses Apostels zugestanden zu werden schien, zu verwischen. Indeß einen Paulus nannte doch die Parthey als ihren vorzüglichsten Lehrer und Führer; da man ihr nun den Apostel nicht zugestehen wollte, so suchte man später nach einem ketzerischen Paulus umher, um von diesem die Parthey und ihren Nahmen abzuleiten. Aus dieser katholischen Willkühr ist allein das sonderbare Schwanken in den Angaben zu erklären. Wie oben bemerkt, so erkennt Photius in zwei Stellen die Beziehung des Nahmens auf den Apostel an: in einer andern Stelle (lib. I. p. 75) bemerkt er, daß Viele (aber gewiß nicht Paulicianer, wie er hinzusetzt) denselben von dem Paulus, dem Vater des Gegnäsius, ableiteten: und gleich anfangs (p. 5) erzählt er die Fabel von den Söhnen der Callinice, um den Ursprung des Nahmens zu erklären. Was nun diese letzte Erzählung betrifft, so scheinen darin die Apostel Paulus und Johannes eben so zu den Söhnen der Callinice travestirt zu seyn, wie der Apostel Thomas, der nach den manichäischen Actis Thomae zu den Indern gesandt seyn sollte, von den Katholiken in einen Schüler des Manes verwandelt wurde (Theodoret. haeret. fab. I, c. 26). Die Paulicianer beriefen sich vorzüglich auf Paulus, nächst diesem auch auf Johannes, und behaupteten, diesen beiden Aposteln vorzugsweise zu folgen. Dieß gaben die Katholiken nicht zu, und riethen lieber auf zwei Manichäer Paulus und Johannes, von denen die Secte herrühre. Der Stifter der Parthey, Constantinus, war bekannt: und so konnte man jene beiden fingirten Personen nur in eine unbestimmte Zeit vor ihm setzen. Viele wollten nun sogar den Nahmen *Παυλικιανοὶ* von beiden Brüdern herleiten, als ob derselbe statt *Παυλοιωάνναι* gebraucht werde! (Phot. I, p. 6.) Ein großer Irrthum ist es übrigens, wenn

Hr. Schmid S. 10. not. *) jenen Paulus mit Paulus dem Schwarzen, monophysitischem Bischof von Antiochien, von welchem die monophysitische Parthey der Paulianisten veranlaßt wurde (vergl. Walchs Ketzerhistorie Th. 8. S. 524. 547), für denselben hält.

Wie es sich nun mit jener Erzählung auch verhalte: weder kann die Parthey ihren Nahmen von den Söhnen der Callinice erhalten haben, noch können die letztern irgendwie als Vorläufer des Paulicianismus betrachtet werden. Denn sie sollen in der Gegend von Phanaroea, besonders in Episparis, den Manichäismus verbreitet haben, da doch der spätere Stifter des Paulicianismus, Constantinus, in dem Gebiete von Colonia auftritt, und erst sein zweiter Nachfolger Paulus die Reformation zu der manichäischen Gemeinde in Episparis bringt. So bleibt also, jene Erzählung auch als wahr angenommen, von derselben nur das Resultat übrig, daß zwischen dem vierten und siebenten Jahrhunderte sich der Manichäismus von Samosata aus nach dem Gebiete von Phanaroea verbreitet habe, und daß sich damals in jener Gegend die manichäischen Gemeinden bildeten, welche später dem anderswo entstandenen Paulicianismus beitraten.

Dies in der Geschichte der Paulicianer oft vorkommende Phanaröa (bei Photius *Φανάρεια*, bei Cedrenus *Φαναῤῥοία*) ist die Landschaft *Φανάροια* an den Flüssen Lykus und Iris mit einem gleichnamigen an der Quelle des Thermodon gelegenen Castell, welche seit Constantin d. G. zu dem Helenopontus, im neunten Jahrhunderte aber zu dem *θέμα Ἀρμενιακὸν* (vergl. Constantini Porphyrogen. de thematibus lib. I. thema 2. in Banduri Imp. Orient. T. I. p. 5.) gehörte. Daß Phanaröa nicht in dem eigentlichen Armenien lag, deutet auch Photius p. 5. dadurch an, daß er dasselbe bezeichnet als *τὴν τῶν Ἀρ-*

μεναχῶν οὕτω νυνὶ καλουμένην χώραν. So viel zur Berichtigung der in der Abhandlung no. II. S. 161. darüber gemachten Bemerkung.

Der Stifter der Parthey der Paulicianer, Constantinus, stammte aus dem von Manichäern bewohnten Dorfe Mananalis im Gebiete von Samosata, und seine 27jährige Wirksamkeit fiel größtentheils in die Regierungszeit des Constantinus Pogonatus (reg. 668—685). Von einem Diaconus, welcher aus saracenischer Gefangenschaft in Syrien zurückkehrte, empfing er einen Codex der Evangelien und der Paulinischen Briefe. Bei der aufmerksamen Lesung dieser Schriften reifte in ihm der Plan, seine Parthey zu der ursprünglichen Lehre Christi, welche er am deutlichsten in den Schriften Pauli zu erkennen meinte, zurückzuführen. Er begab sich nach Cibossa in dem Gebiete von Colonia, in Armenia prima, um hier als ächter Schüler Pauli eine ächt paulinische Gemeinde zu bilden. In diesem Sinne nannte er sich Sylvanus, die Gemeinde, welche sich in Cibossa bald um ihn sammelte, Macedonier.

Die dualistische Parthey, aus welcher Constantinus stammte, und welche er reformirte, mag hier und in der folgenden Erzählung noch vorläufig, der Angabe der Quellen gemäß, die manichäische genannt werden. Mit welchem Rechte, wird unten bei der nähern Entwickelung des paulicianischen Lehrbegriffs untersucht werden.

Nach einer 27jährigen Wirksamkeit erlag Constantinus der Verfolgung. Constantinus Pogonatus sandte einen Hofbedienten, Symeon, die neue Parthey zu zerstören. Die Schwachen fielen ab, und Justus, ein unwürdiger Pflegesohn des Constantinus, verstand sich sogar dazu, auf seinen Pflegevater den ersten Stein zu werfen:

aber der größte Theil der Gemeinde blieb treu, und, was noch merkwürdiger ist, die Parthey gewann selbst die Neigung ihres Verfolgers. Nach drei Jahren kehrte Symeon zurück, um als Titus den hingeopferten Sylvanus zu ersetzen: aber drei Jahre später erlitt er schon mit vielen seiner Gemeindeglieder, von eben jenem Justus verrathen, unter Justinian II. (reg. 685 — 695) den Feuertod.

Diesem Blutbade entrann Paulus, ein Armenier (in der Abhandl. no. II. S. 19. ist, wahrscheinlich verdruckt, Araber), mit seinen beiden Söhnen Gegnäsius und Theodorus. Er begab sich nach Episparis, einem Flecken in Phanaröa, und jetzt erst wurde durch ihn auch in dieser manichäischen Gemeinde die Reformation verbreitet (Phot. I. p. 75: σπείρειν ἐσπούδαζε τὴν ἀσέβειαν).

Die Parthey hatte bis jetzt stets einen apostolischen Lehrer, welchen sie als Schüler Pauli betrachtete, an ihrer Spitze gehabt. Da aber die Art der Nachfolge nicht durch Gesetze geordnet war, sondern auf freier Anerkennung beruhete, so erzeugte sich daraus von jetzt an eine Ursache von sich immer erneuernden Spaltungen. Paulus ernannte seinen Sohn Gegnäsius als Timotheus zu seinem Nachfolger: diesem stellte sich sein Bruder Theodorus entgegen, welcher gegen dessen äußere Berufung eine innere und höhere geltend machen wollte. Beide fanden Anhänger; indeß behauptete doch Gegnäsius das Uebergewicht und die Parthey des Theodorus verschwindet spurlos aus der Geschichte.

Gegnäsius wurde auf Befehl des Kaisers Leo des Isauriers (reg. 717—741) nach Constantinopel gebracht, und dort von dem Patriarchen verhört, wußte aber seine Meinungen so gut in orthodoxe Ausdrücke zu verhüllen,

daß man ihn wieder frei entließ. Indeß verließ er doch gleich darauf mit seinem Anhange Episparis, begab sich nach dem unter saracenischer Herrschaft stehenden Mananalis, und starb in der dortigen, Achaja genannten, Gemeinde nach dreißigjähriger Vorsteherschaft an der Pest.

Wenn in der Abhandlung no. II. S. 19, wahrscheinlich wegen der Entlassung des Gegnäsius aus Constantinopel, bemerkt wird, daß der erste Bilderfeind unter den griechischen Kaisern, Leo der Isaurier, und wenn S. 143. dieß noch dahin amplificirt wird, daß einige Bilder stürmende Kaiser sich ungewöhnlich mild gegen die Paulicianer bewiesen hätten, so können wir davon keine Spur finden. Leo ließ den Gegnäsius nach Constantinopel bringen, und übergab ihn ganz dem Urtheile des Patriarchen: Gegnäsius verdankte seine Freiheit blos der Verstellung, und fühlte sich nachher in dem griechischen Reiche so wenig sicher, daß er sich in das saracenische Gebiet begab. Wir bemerken dieß hier, um der Meinung zu begegnen, als ob die Bilder stürmenden Kaiser durch ihre religiöse Richtung zu einer größeren Toleranz gegen die andern Bilder verwerfenden Religionspartheyen geleitet worden wären. Es ist wahr, daß der Haß der Ikonodulen ihnen mancherlei ketzerische Neigungen vorwarf: aber eben dieß mußte ihnen eine neue Veranlassung werden, ihre Orthodoxie in der Verfolgung der Ketzer zur Schau zu tragen. Der einzige Kaiser, welchem man eine Neigung für den Paulicianismus Schuld giebt, Nicephorus, war ein Beschützer der Bilder: dagegen war der Bilderfeind Leo der Armenier einer der heftigsten Verfolger der Paulicianer.

Nach des Gegnäsius Tode theilte sich die Parthey von neuem zwischen dem Sohne desselben, Zacharias, und einem gewissen Josephus. Nach heftigem Streite be-

schlossen beide Theile, getrennte Wohnsitze aufzusuchen, wurden aber alsbald von streifenden Saracenen überfallen. Zacharias rettete sich durch schleunige Flucht, und gab seine Anhänger preis, daher er (ὁ μισθωτὸς) in schlechtes Andenken kam. Josephus rettete seinen Haufen durch das Vorgeben, daß er im Begriff sey, zu den Saracenen überzugehen, und entfloh dann zu gelegener Zeit mit den Seinigen nach Episparis, wo er glänzend empfangen wurde. Als indeß ein kaiserlicher Beamter hier die Versammlung überfiel, entfloh Josephus nach Phrygien, kam dann nach Antiochien in Pisidien, gewann dort viele für seine Parthey, und starb daselbst nach dreyßigjährigem Lehramte. Sein apostolischer Ehrennahme war **Epaphroditus**.

In der Wolfischen Uebersetzung des Photius I. p. 93. werden durch einen Schreib- oder Druckfehler dem Josephus 40 Jahre beigelegt. Dieser Irrthum ist in die Abhandlung no. II. S. 21 und 159. übergegangen.

Während des Lehramtes des Josephus muß auch die erste Versetzung einiger Paulicianer nach Thracien durch Constantinus Copronymus geschehen seyn, von welcher Cedrenus ad ann. 752. ed. Paris. p. 463. redet, wenn anders dieser späten Angabe viel zu trauen ist.

Dem Josephus folgte **Baanes**, wegen der schändlichen Ausschweifungen, die er sich erlaubt haben soll, von den Geschichtschreibern ὁ ῥυπαρὸς beigenahmt. Ihm stellte sich **Sergius**, aus Ania bei Tabia in Galatien gebürtig, und schon als Jüngling von einer Paulicianerin für diese Parthey gewonnen, entgegen, um dem Verderbnisse zu steuern, und die sittlichen Grundsätze der Parthey nach den Vorschriften des Evangelii zu reformiren (Photius I. p. 106. 109. 120). Baanes berief sich auf sein Successionsrecht, und auf die Lehre seiner Vorgänger, konnte es

aber nicht verhindern, daß ein Theil der Parthey dem Sergius folgte, so daß dieselbe von jetzt an in Sergioten und Baaniten zerfiel.

Sergius, durch den Beinamen Tychicus ausgezeichnet, ist nächst dem Constantinus, von dem wir indeß weniger wissen, der bedeutendste Lehrer der Parthey, sowohl wegen der innern Reformation, als wegen der äußern Ausbreitung, welche ihm dieselbe verdankte. Da in den vorliegenden beiden Schriften mehrere seine Geschichte erläuternde Nachrichten, und selbst einige characteristische Züge von ihm unberücksichtigt geblieben sind, so ist dieß um so mehr ein Grund für uns, etwas länger bei ihm zu verweilen.

Sergius Tychicus trat, wie wir unten nachweisen werden, im J. 801. als Lehrer auf. Statt daß die früheren Vorsteher an einem Orte ruhig zu wohnen pflegten, wenn sie nicht durch Verfolgung von demselben vertrieben wurden, begann Sergius weitläuftige Missionsreisen, um der Parthey weit und breit neue Anhänger zu gewinnen. „Von Osten bis Westen, von Norden bis Süden", schreibt er selbst in einem seiner Briefe (Phot. I, p. 112), „bin ich zu Fuße umher gepilgert, um das Evangelium zu verkünden". Es war ihm sehr günstig, daß bald nach seinem ersten Auftreten Nicephorus (reg. 802 — 811) Kaiser wurde, welcher schon dadurch, daß er die Parthey nicht verfolgte, ihre Ausbreitung beförderte, wenn er auch nicht, wie Cedrenus p. 480. und Zonaras P. II, p. 123, behaupten, derselben völlig ergeben war, bei ihr Orakel suchte, und an ihrem geheimen Gottesdienste Theil nahm. Gewiß ist wenigstens, daß unter seiner Regierung die Paulicianer sicher und frei ihren Glauben bekennen (ἀφόβως πολιτεύεσθαι, Cedr.) konnten, und Viele für denselben gewannen (πολλοὶ τῶν κουφοτέρων ταῖς ἀθεμίτοις αὐτῶν διεφθάρησαν δόξαις. Cedr. ähnlich Zonaras).

Nach des Nicephorus Tode hörten aber diese günstigen Zeiten auf. Michael Rhangabe (811 — 813) und Leo der Armenier (813 — 820) befahlen neue Verfolgungen, bis sich unter dem letzten Kaiser die Begebenheit ereignete, durch welche der Parthey neben ihrem religiösen auch ein politischer, für das römische Reich gefährlicher Character aufgedrängt wurde.

Als der kaiserliche Befehl, diejenigen Ketzer, welche sich hartnäckig der Bekehrung widersetzten, hinzurichten, in das thema Armeniacum (*εἰς τὴν καλουμένην χώραν τῶν Ἀρμενιακῶν* Phot. I, 126) kam; so wurde hier eine geistliche Commission unter dem Vorsitze des Thomas, Bisch. von Neucäsarea, und des Paracondaces, Vorstehers der Mönche der Provinz, niedergesetzt, um die von dem weltlichen Arme verhafteten Ketzer zu prüfen, diejenigen, welche sich zur Bekehrung bequemten, mit Auflegung gewisser Pönitenzen aufzunehmen, die Unbeugsamen aber der weltlichen Macht zur Vollstreckung des Todesurtheils zurückzugeben. Dadurch zur Verzweiflung gebracht, verschwört sich ein Theil der Paulicianer gegen jene beiden Personen, tödtet sie, und flüchtet alsdann nach Armenien zu den Saracenen.

Hierzu folgende Bemerkungen. Paracondaces wird häufig für einen weltlichen Befehlshaber genommen, weil er ἔξαρχος genannt wird. Aus der Beschreibung des Photius I, p. 126. (*ἐξάρχων τῶν ὅσοι τῆς κατὰ τὸν βίον σεμνότητος εἴχοντο, καὶ τῆς ὑψηλοτέρας πολιτείας ἐποιοῦντο ἐπάγγελμα συντηρεῖν τὰ δέσμια*) erhellt aber, daß er ἔξαρχος *τῶν Μοναστηρίων*, Aufseher der Klöster der Provinz, etwa Provincial, war (cf. du Fresne Glossar. graec. s. v.). — Ferner: die beiden Theile der Paulicianer, welche sich zur Ermordung jener beiden Personen vereinigten, waren die *Κυνοχωρῖται* und die *Ἀστατοι*. Die Ersten kommen auch

sonst vor als die Gemeinde zu *Κυνὸς χῶρα*, einem sonst unbekannten Orte, der aber, was aus dieser Erzählung folgt, in dem thema Armeniacum gelegen gewesen seyn muß. Dagegen ist es ungewiß, wer die *ἄστατοι* waren. Sie werden von Photius I, p. 118. als *τῶν τοῦ Σεργίου μαθητῶν οἱ λογάδες* characterisirt: ihr Ansehen in der Parthey erhellet auch daraus, daß sich einer von ihnen an die Spitze der Kynochoriten stellt, um dieselben zu der Ermordung des Thomas anzuführen. Man könnte demnach, der Etymologie nachgehend, die *Ἄστατοι*, die Unstätten, für die Missionäre der Parthey, für die Schüler des Sergius halten, welche, gleich ihm, ein wanderndes Leben führten, um ihre Lehre auszubreiten. Indeß können wir uns doch die nähern Schüler des Mannes, der die Sittenlehre der Parthey nach den Grundsätzen des Evangelii reformirte, und welcher demgemäß späterhin den rächenden Streifzügen in das römische Gebiet widersprach, nicht als Urheber dieser Mordthaten denken. Ueberdieß wissen wir, daß solche nähere Schüler desselben den Namen *συνέκδημοι* führten. Daher ziehen wir es vor, die *Ἄστατοι* für diejenigen zu halten, welche durch die Verfolgung bereits anderswo vertrieben waren, welche dem Evangelio zufolge (Matth. 10, 23. 20, 29) lieber ihr Eigenthum als ihr Bekenntniß verlassen hatten, und nun natürlich als standhafte Bekenner in der Parthey großes Ansehen genossen. Solchen durch Verfolgung bereits Aufgeregten läßt sich auch jener Mordanschlag am ersten zutrauen, wenn ihnen, die zu den Hauptsitzen der Parthey geflohen waren, hier nun gleiche Gefahren, wie in ihrem verlassenen Vaterlande, droheten.

Die Kynochoriten und Astaten flohen jetzt nach Melitene, in der ehemaligen Armenia secunda gelegen, jetzt zum saracenischen Gebiete gehörig, wo sie der Emir Monocherares gern aufnahm, und ihnen das Städtchen A r g a u m zum Wohnsitze anwies.

Photius (I. p. 129) und Cedrenus (p. 541) nennen dieses Städtchen τὸ Ἀργαοῦν, Petrus Siculus, von dem ich leider nur die lateinische Version in der Bibl. PP. max. T. XVI. vor mir habe, wahrscheinlich eben so. Dagegen hat Photius p. 16. auch ἐν Ἀργαῖ, welches eine Nominativform Ἀργὰς voraussetzt, die Formula receptionis Manich. bei Tollius p. 144. sogar ἡ Ἀργαῖς. Raderus und Gibbon denken hier mit Unrecht an den Berg Argäus (ὁ Ἀργαῖος): und vielleicht ist es die Analogie dieses Nahmens, welche in den meisten Bearbeitungen für jenes Städtchen die unrichtige Form Argaus hervorgebracht hat. Ohne Zweifel ist es das Arcas, welches nach dem Itiner. Anton. 28 oder 26 Millien westlich von Melitene lag, und welches in Iustin. Novella XXXI. c. 1. als Ἀρκὰς, in Hieroclis Gramm. Synecdemos (Banduri Imp. Orient. T. I. p. 46) als Ἀρκὰ immer in Verbindung mit Melitene genannt wird.

Von Argaum aus begannen nun die Flüchtlinge, durch Haß und Rachsucht entflammt, und von den Saracenen begünstigt, unaufhörliche Raubzüge in das römische Gebiet, schleppten Gefangene mit sich, und zogen viele von denselben zu ihrer Parthey herüber. Zur Ehre des Sergius, welcher mit nach Argaum geflüchtet war, hätte es von den Bearbeitern dieser Geschichte nicht übersehen werden sollen, daß derselbe diese Raubzüge mißbilligte und abrieth. Petrus Siculus hat uns darüber die eigenen Worte desselben hinterlassen (Bibl. PP. max. T. XVI. p. 762. F.): Saepe eos monui et hortatus sum, ut a capiendis Romanis desisterent. Ipsi vero mihi non obtemperaverunt. Während seine Anhänger sich durch diese Räubereien gewiß ansehnlich bereicherten, nährete er sich in Argaum nach apostolischer Weise von seiner Hände Arbeit. Sein Handwerk führte ihn sogar dem Tode entgegen. Er war Zimmermann, und als er einst auf dem Berge bei Argaum allein mit Holzfällen beschäftigt war, überfiel ihn ein fana-

tischer Katholik, und erschlug ihn mit seiner eigenen Axt, nachdem er 34 Jahre der Gemeinde vorgestanden hatte (835). Wie bedeutend diese Züge theils für den moralischen Character des Sergius, theils für die freie, allem hierarchischen Zwange fremde Verfassung der Paulicianer sind, braucht nicht weitläuftig nachgewiesen zu werden.

Sergius beschließt die Reihe der apostolischen Vorsteher, welche nach einander allein die Gemeinde leiteten. Er hinterließ mehrere gleich angesehene Schüler und Gehülfen, welche er mit einem Paulinischen Ausdrucke seine συνεκδήμους (Act. 19, 29. 2 Cor. 8, 19.) genannt hatte. Da es schwierig war, aus denselben Einen zum alleinigen Haupte auszuwählen, und da die frühern Beispiele der durch ähnliche Fälle veranlaßten Spaltungen eben so viele Warnungen waren; so beschloß man jetzt, die geistliche Leitung, statt einem Einzelnen, sämmtlichen συνεκδήμοις, Michael, Canacaris, Johannes, Theodotus, Basilius, Zosimus u. a., als völlig gleich berechtigten Vorstehern, anzuvertrauen.

Nicht lange nachher (um 844) trat aber daneben auch ein weltliches Haupt an die Spitze der Parthey, unter welchem jene Streifzüge in das römische Gebiet noch einen weit ernstern Character erhielten.

Noch immer lebten nämlich viele Paulicianer in dem römischen Kleinasien zerstreut, als die bigotte Theodora, als Vormünderin ihres Sohnes Michael, die Verfolgung mit nie gekannter Wuth erneuern ließ. Gegen hundert tausend sollen nach Constantini Porph. Continuator IV, c. 16. theils gehenkt (denn ξύλῳ ἀναρτᾷν ist doch wohl nicht, wie die Uebersetzung hat, in crucem agere, da die Kreuzesstrafe seit Constantinus abgeschafft war), theils mit dem Schwerte hingerichtet, theils im Meere ersäuft worden seyn. So

verlor auch Carbeas, Protomandator des Dux Orientis, seinen Vater, und zog dann, Rache dürstend, an der Spitze von 5000 flüchtenden Paulicianern nach Argaum. Die saracenischen Oberhäupter nahmen natürlich die jetzt ihnen haufenweise zuströmenden Verfolgten gern auf. Bald wurde Argaum zu klein, um Alle zu fassen: unter des Carbeas Leitung, welcher jetzt als politisches Haupt an die Spitze der Parthey trat, wurde bald noch eine Stadt, Amara, und endlich eine dritte, Tephrica, gegründet (Const. Porph. Continuator IV, 16. Cedrenus p. 541.).

Photius I, p. 136. bemerkt, daß die zunehmende Macht und die wachsenden Reichthümer der Paulicianer in Argaum den Neid und das Mißtrauen der benachbarten Saracenen erregt hätten. Deshalb, und um auch einen zu Einfällen in das römische Reich gelegenern Wohnsitz zu haben, hätte Carbeas jenes Tephrica in größerer Entfernung von Melitene und hart an der römischen Gränze erbaut.

Die innere Kraft der Paulicianer wuchs auch dadurch, daß die unter denselben entstandene Spaltung der Sergioten und Baaniten um diese Zeit aufgehoben wurde. Gleich nach dem Tode des Sergius war der Haß derselben gegen einander so groß, daß es zu Thätlichkeiten unter ihnen kam. Die Sergioten waren an Zahl die stärkern, auch Carbeas war auf ihrer Seite: und so drohete den Baaniten schon völlige Vernichtung, als Theodotus, einer der Synekdemen, vermittelnd zwischen die streitenden Partheyen trat. Er erinnerte an den gemeinsamen Ursprung, an die Uebereinstimmung in allem Wesentlichen, an die Wichtigkeit der Eintracht, welche durch die Verschiedenheit in unbedeutenden Meinungen nicht gestört werden dürfe: und es gelang ihm, die erhitzten Gemüther zu besänftigen, und die lange getrennt gewesenen Partheyen zu versöhnen (Phot. I, p. 122 sqq.).

Desto furchtbarere Nachbaren wurden die Paulicianer jetzt den benachbarten römischen Provinzen. Anstatt daß früher nur einzelne Haufen die nächsten römischen Provinzen raubend durchzogen, waren es jetzt ganze Heere, an deren Spitze Carbeas, in Verbindung mit den saracenischen Befehlshabern von Melitene und Tarsus, den kaiserlichen Feldherren förmliche Schlachten lieferte. Da indeß diese kriegerischen Unternehmungen für unsern Zweck minder wichtig sind, so möge hier nur eine kurze Uebersicht derselben folgen. Gegen den Emir von Melitene macht der Domesticus Petronas, Bruder der Theodora und des Bardas, einen Feldzug ohne Erfolg (Constantini Porphyr. Cont. IV, 16.). Nachdem der Kaiser Michael selbst die Regierung übernommen hatte (857), stellt sich Bardas mit demselben an die Spitze des Heeres. Sie dringen bis Samosata vor, werden aber bei der Belagerung dieser Stadt überfallen und zurückgeschlagen, zu welchem Erfolge insbesondere die ausgezeichnete Tapferkeit des Carbeas vieles beitrug (ibid. c. 23). Im folgenden Jahre wurde Michaels Heer von den Saracenen umzingelt, und der Kaiser entkam selbst mit genauer Noth (c. 24). Darauf erhielt Petronas wieder den Oberbefehl, und diesem gelang es, den Emir von Melitene, der mit einem Heere in das thema Armeniacum eingefallen war, einzuschließen und zu vernichten (c. 25).

Von den Unternehmungen des Carbeas ist weiter nichts bekannt. Er starb ruhig auf dem Krankenbette, und Chrysocheres (*Χρυσοχέρης*, nur Cedrenus nennt ihn *Χρυσόχειρ*), sein Schwiegersohn, wurde sein Nachfolger. Dieser streifte in dem ersten Jahre des Basilius Macedo (867) bis Nicomedien und Nicäa, sogar bis Ephesus, wo er die Kirche des heil. Johannes als Pferdestall gebrauchte. Basilius, damals noch in der Hauptstadt beschäftigt, um seine Regierung sicher zu stellen, machte dem kühnen Partheygänger große Anerbietungen, wenn er von seinen Raub-

zügen abstehen, und Frieden halten wollte. Aber Chrysocheres antwortete ihm stolz: „Willst du, o Kaiser, mit uns Frieden haben, so entsage dem Oriente, und begnüge dich mit dem Occidente. Wo nicht, so werden wir dich aus deinem ganzen Reiche vertreiben" (Genesius. ed. Venet. 1733. p. 58). Darauf im zweiten Jahre seiner Regierung sandte Basilius den Petrus Siculus nach Tephrica, um dort Gefangene loszukaufen. Petrus hielt sich neun Monate daselbst auf (868 — 869), und sammelte hier die Materialien zu seiner oft erwähnten historia Manichaeorum. Dann stellte sich der Kaiser selbst, nachdem seine Regierung im Innern befestigt war, an die Spitze eines Heeres, um die übermüthigen Feinde zu züchtigen (870). In dem ersten Feldzuge wurde zwar das offene Land um Tephrica und Melitene furchtbar verwüstet, die festen Städte blieben aber unerobert. Im folgenden Jahre (871) wurde endlich Chrysocheres, als er von einem Streifzuge, mit reicher Beute beladen, nach Hause zurückkehren wollte, von zwei Abtheilungen des römischen Heeres überfallen, und mit seiner ganzen Schaar niedergemacht (Constant. Porphyrog. Basilius Macedo c. 37 — 43). Dadurch wurde die Macht von Tephrica für immer vernichtet: die bestürzten Einwohner flehten theils die Gnade des Kaisers an, theils wanderten sie nach Syrien hin aus (Genesius p. 58). Die wenigen Bruchstücke, welche von der folgenden Geschichte der Paulicianer bekannt sind, übergehen wir, und bemerken nur noch, daß wir bei der vorstehenden Zusammenstellung über Carbeas und Chrysocheres nicht auch den Cedrenus und Zonaras citirt haben, weil diese allein aus den oben genannten Quellen schöpfen.

Wir müssen nun noch die von uns angenommene Chronologie, insbesondere gegen die in der Abhandlung No. II. S. 158. aufgestellte, rechtfertigen. Das einzige bestimmt gegebene Datum ist das des Todesjahres des

Sergius, nach Photius 6343, nach Petrus Siculus 6303 nach Ersch. der Welt. Jene Abhandlung nimmt diese letzte Angabe als richtig an, berechnet sie nach der antiochenischen Weltära, und findet so das Jahr 811 n. Chr. Herr Schmid abstrahirt ganz von jenen Jahrszahlen, rechnet ganz willkührlich die 34 Jahre der Vorsteherschaft des Sergius von dem ersten Regierungsjahre der Irene an, und macht so das J. 814. zum Todesjahre desselben. Beide Jahrszahlen, sowohl 811, als 814, sind offenbar falsch. Denn:

1) Nach Petrus Siculus p. 762. D., einer Stelle, welche beide Verfasser (Schmid p. 29. No. II, S. 22) sogar selbst anführen, starb Sergius erst unter dem Kaiser Theophilus, der 829—842. regierte.

2) Nicht lange nach des Sergius Tode (*ὑπὸ τοὺς αὐτοὺς καιροὺς* Phot. I, p. 134) trat Carbeas an die Spitze der Parthey. Dieß kann aber erst 844. geschehen seyn.

3) Petrus Siculus fand bei seiner Anwesenheit in Tephrica 869. noch zwei *συνεκδήμους* des Sergius, nämlich den Basilius und Zosimus dort am Leben (Petr. Sic. in fine). Wenn dieselben bei dem Tode des Sergius doch mindestens 30 Jahre alt seyn mußten, so wären sie, falls derselbe 811 oder 814. gestorben, im J. 869. wenigstens in dem unwahrscheinlichen Alter von 85—88 Jahren gewesen.

Um das Todesjahr des Sergius auszumitteln, gehen wir von folgenden Bemerkungen aus:

1) Nach dem anderweit hinlänglich ausgemittelten Verhältnisse der Schriften des Photius und Petrus Siculus zu einander haben wir in denselben nicht zwei verschiedene Angaben über das Todesjahr des Sergius, sondern nur zwei verschiedene Lesarten anzunehmen. Da ist es nun

schon für die philologische Critik wahrscheinlicher, daß bei Petrus Siculus τεσσαρακοστῷ hinter τριακοστῷ als homoeoteleuton ausgefallen, als daß es bei Photius irrig hinzugesetzt sey.

2) Es kann jenem Datum keine andere Aera zum Grunde liegen, als die constantinopolitanische, welche im 9ten Jahrhundert im byzantinischen Reiche die allgemein gebräuchliche war (Idelers Chronologie Bd. 2. S. 463). Sonst würde dieselbe durch einen Zusatz angegeben seyn. Das J. 6303. der constant. Aera ist 795 p. C. Das J. 6343 dagegen ist 835 p. C. Jenes kann das Todesjahr des Sergius nicht seyn, dagegen steht diesem gar nichts im Wege. Sergius wäre demnach 801. als Lehrer aufgetreten, und 835. gestorben, und dieß stimmt ganz mit Petrus Siculus p. 762. D., wonach sich die 34jährige Lehrerthätigkeit desselben von der Zeit der Irene an bis zu der des Kaisers Theophilus erstreckte.

Außerdem finden wir unter den chronologischen Annahmen in No. II, S. 159. noch folgende Irrthümer:

1) Es werden 40 Jahre statt 30 für das Vorsteheramt des Josephus gerechnet, vgl. oben.

2) Dagegen sind 6 Jahre übersehen, nämlich drei Jahre von dem Tode des Constantinus an, bis wo Symeon Vorsteher wurde, und drei Jahre, während welcher Symeon Vorsteher war.

3) Endlich sind zwei in den Quellen angedeutete Zeiträume von unbekannter Länge gar nicht berücksichtigt: nämlich der Zeitraum, während dessen Paulus an der Spitze stand (Phot. I, p. 75), und der andere, während dessen nach Josephs Tode Baanes alleiniger Vorsteher war, bevor sich ihm Sergius entgegenstellte (Phot. I, p. 95).

4) Nach S. 16. wäre Constantinus im J. 674, nach S. 159. im J. 680. aufgetreten, und sonach entweder 701,

oder 707. gestorben. Beides kann nicht seyn, denn die Verfolgung, welcher derselbe erlag, ging noch vom Kaiser Constantinus Pogonatus aus (Phot. I, p. 68), der nur bis 685. regierte.

Da das Todesjahr des Sergius genau bestimmt ist, so würden wir, von demselben ausgehend, leicht die Jahre des Auftretens und des Todes der früheren Vorsteher finden können, wenn wir die Dauer aller einzelnen Vorsteherschaften kennten, und wenn diese sich immer unmittelbar an einander anschlössen. Da sich nun aber zwischen Constantinus und Sergius einige Zeiträume von unbekannter Länge finden, so müssen wir uns mit ungefähren Zeitangaben begnügen.

Da der größte Theil der 27jährigen Lehrerzeit des Constantinus in die Regierungszeit des Constantinus Pogonatus fällt (Phot. I, p. 61), da derselbe aber auch noch unter diesem Kaiser hingerichtet worden ist (ibid. p. 68); so werden wir nicht sehr irren, wenn wir diese Hinrichtung in die letzten Jahre jenes Kaisers, also etwa in das J. 684. setzen. Von dem Tode des Constantinus bis zu dem Auftreten des Sergius (801) wäre demnach ein Zeitraum von 117 Jahren verflossen. Dagegen geben die demselben angehörigen bekannten Zeiten der einzelnen Lehrer nur 66 Jahre (Symeon 6 J., Gegnäsius 30 J., Joseph 30 J.): und so bleiben noch 51 Jahre, welche zwischen den unbekannten Zeiträumen des Paulus und der alleinigen Vorsteherschaft des Baanes getheilt werden müssen. Daraus ergäbe sich also folgende Chronologie: Constantinus † 684, Symeon † 690, Paulus † 715, Gegnäsius † 745, Josephus † 775, Baanes allein bis 801, Sergius † 835. Natürlich ist dieselbe nicht in allen Puncten genau: aber sie nähert sich der Wahrheit so weit, als dieß bei den vorliegenden Daten möglich ist.

Als Einleitung zu den Untersuchungen über den Lehrbegriff der Paulicianer schicken wir eine Untersuchung darüber voraus, von welcher ältern Parthey dieselben stammten, ob nach der Behauptung der ältern Geschichtschreiber von den Manichäern, oder, wie zuerst Mosheim vermuthet hat, von einer gnostischen Parthey. Herr Schmid giebt darüber p. 53. bloß literarische Notizen, der Verfasser von Nr. **II.** hat sich auf diese Frage gar nicht eingelassen.

Der Paulicianismus ist aus der Reformation eines älteren dualistischen Lehrbegriffs entstanden, durch welche derselbe der Absicht des Urhebers gemäß auf die ursprüngliche Lehre Christi, welche in den Schriften Pauli am reinsten und klarsten ausgesprochen sey, zurückgeführt werden sollte. Wie es häufig Reformatoren ergangen ist, daß sie sich von gewissen Grundansichten ihres älteren Systems nicht losmachen konnten, so erging es auch dem Constantinus, dem Urheber des Paulicianismus. Er hielt den Dualismus seines ältern Lehrbegriffs fest, und unterschied fortwährend zwischen dem bösen Gotte, dem Gotte dieser Welt und der Juden, der diese Welt geschaffen und sich im Alten Test. geoffenbart hätte, und dem guten Gotte, dem Gotte des Himmels, dem Schöpfer der menschlichen Seelen, welcher von Christo verkündet sey. Wir können ohne Zweifel annehmen, daß er diesen Dualismus als festgewurzelte Grundansicht aus dem ältern Systeme unverändert beybehalten, und ihn nicht etwa erst umgebildet habe. Am wenigsten läßt sich aber erwarten, daß er demselben eine Modification gegeben habe, in welcher die Vereinigung desselben mit den heiligen Schriften noch schwieriger geworden wäre.

Ist dieß aber, so kann Constantinus früher nicht Manichäer gewesen seyn. Denn der Manichäismus macht einen guten Aeon, den Spiritus vivens, zum Weltbildner:

diese Lehre läßt doch noch eher eine Vereinigung mit dem N. T. zu, als die paulicianische Ansicht, daß der böse Gott die Welt geschaffen habe, und so ist es undenkbar, daß Constantinus erst bey seiner Reformation von jener zu dieser übergegangen wäre.

Unter allen ältern Partheyen ist nun keine, deren Dualismus mit dem der Paulicianer übereingestimmt hätte, als die der syrischen Marcioniten. Mit Beziehung auf frühere Bemerkungen (vergl. unsere Recension von Neander's gnost. Systemen in der Hall. Allgem. Lit. Zeit. April 1823. S. 853 ff.) deuten wir hier nur kurz an, daß viele Schüler Marcions sich von dem practischen Standpuncte ihres Lehrers entfernten, und den speculativen Theil ihres Systems theils aus den Speculationen der ägyptischen, theils aus denen der syrischen Gnostiker zu vervollständigen suchten. So finden wir in dem Dialog. contra Marcionitas Sect. II. einen Marcus, welcher sein marcionitisches System mit saturninischen Ideen stark versetzt hat, und nun in seinem Dualismus und in seiner Lehre von der Weltbildung auf eine auffallende Weise mit den Paulicianern übereinstimmt. Der gerechte Demiurgus des Marcion war diesem Marcus zum bösen Princip geworden: er nahm zwei Principe an, ein gutes und ein böses. Nach ihm hatte der böse Gott Welt und Menschen geschaffen, konnte den letzten aber kein höheres Leben mittheilen. Der gute Gott sah mit Erbarmen das sich wälzende und zappelnde Geschöpf, und sandte einen Funken seines Geistes hinab, um den Menschen zu beseelen. Diese Umgestaltung kann das marcionitische System nur in Syrien, dem Sitze der Saturninianer, empfangen haben, also in einem Lande, aus welchem der Stifter des Paulicianismus gebürtig war.

Außer dieser merkwürdigen Uebereinstimmung der Paulicianer mit einem ältern Marcioniten, deutet auch noch anderes auf einen Zusammenhang dieser Partheyen hin:

1) Beide zeichneten auf gleiche Weise den Apostel Paulus, als den Erhalter des reinen Christenthums, aus.

2) Auch in dem Canon der Paulicianer hatten sich Spuren des Marcionitischen erhalten, wie aus einer Randanmerkung zu Petrus Siculus p. 756. E. hervorgeht, welche zu der Zeit, wo die Paulicianer in Philippopolis wohnten, hinzugesetzt zu seyn scheint. Petrus nennt dort alle neutestamentl. Schriften blos mit Ausnahme der Briefe Petri und der Apocalypse als unverändert im Paulicianischen Canon befindlich. Dazu bemerkt die spätere Anmerkung, deren Original ich aus Herrn Schmid's Schrift p. 44. entlehne: *Οὐκ οἶδα εἰ οἱ τότε ἐχρῶντο τῇ Ἰακώβου ἢ ἑτέρᾳ ἐπιστολῇ, καὶ ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων· οἱ γὰρ νῦν μόνοις τοῖς δύο χρῶνται εὐαγγελίοις, καὶ μᾶλλον τῷ κατὰ Λουκᾶν, καὶ ἔτι τοῦ ἁγίου Παύλου ἐπιστολῇ· ἔχουσι γὰρ καὶ προς Λαοδικεῖς ἑτέραν ἐπιστολήν.* Freilich war der Canon der Paulicianer mit dem des Marcion keinesweges derselbe: denn der letztere enthielt blos das Evangelium des Lucas und 10 paulinische Briefe, sämmtlich in einer von den katholischen Texten abweichenden Gestalt. Dennoch sind die Werthlegung auf das Evangelium des Lucas, und das Daseyn eines Briefes an die Laodicäer bey den Paulicianern merkwürdige Hindeutungen auf die Marcioniten, als die einzige alte Parthey, bei welcher sich ebenfalls beides fand.

Sehen wir nun auf die localen Verhältnisse beider Partheyen, so finden wir auch in diesen Bestätigungsgründe für die Annahme, daß die Paulicianer von den Marcioniten abstammten. Nicht weit von Samosata, aus dessen Gebiete Constantinus, der Stifter des Paulicianismus, gebürtig war, lag Cyrus, in dessen Diöcese im 5ten Jahrhundert die Marcioniten sehr verbreitet gewesen seyn müssen, da Theodoretus daselbst acht Flecken mit ihren umlie-

genden Orten (Theodoreti Ep. 81. Ed. Schulz. T. IV. p. 1141), oder mehr als 10000 Menschen (Ep. 145. p. 1252) von der marcionitischen Ketzerey bekehrt haben will. Es läßt sich nun freilich nicht streng erweisen, daß das System dieser Marcioniten das des Marcus war: indeß dürften sich doch aus der Darstellung des marcionitischen Systems bey Theodoretus (de haer. fab. I. c. 24) Wahrscheinlichkeitsgründe dafür ergeben. Während derselbe nämlich das meiste aus den ältern Häresimachen entlehnt, schaltet er, wahrscheinlich aus seiner bey den syrischen Marcioniten gemachten Erfahrung, einige eigenthümliche Züge ein, welche an jenes System des Marcus erinnern. So namentlich die Bezeichnung des Demiurgen als bösen Gottes (τὸν δημιουργόν τε καὶ δίκαιον, ὃν καὶ πονηρὸν ὠνόμαζε, und weiter unten πονηρῶν ἐραστήν). Auf jeden Fall ist hierdurch die Möglichkeit nachgewiesen, daß im 7ten Jahrhundert in Samosata Marcioniten, und zwar von jenem dualistischen Systeme, zum Vorschein kommen konnten.

Aus Ephraem Syrus wissen wir, daß im 4ten Jahrhundert um Edessa, also eben so nahe bey Samosata, sowohl Marcioniten als Manichäer waren. Es ließe sich nun wohl denken, daß diese beiden Partheyen bey dem gemeinsamen Drucke, und da sie allerdings mehrere Berührungspuncte in ihren Lehrbegriffen hatten, sich einander genähert und theilweise vereinigt hätten. Dadurch würde das Daseyn einer Parthey im 7ten Jahrhundert mit dem Namen Manichäer und dem Dualismus der syrischen Marcioniten am leichtesten erklärt seyn. Aber noch wahrscheinlicher ist es, daß damals alle dualistische Partheyen ohne weitere Unterscheidung Manichäer genannt wurden. Wie dem auch sey, die Parthey, aus welcher Constantinus hervorging, hatte, was sie auch immer für einen Nahmen trug, ihren dualistischen Lehrbegriff von den alten syrischen Marcioniten geerbt.

Wir würden uns die Verhältnisse, unter denen Constantinus als Reformator auftrat, also denken:

Die gnostischen Partheyen mußten unter den steten Verfolgungen der römischen Kaiser, durch welche ihnen namentlich ihre Lehrer und ihre heiligen Schriften geraubt wurden, nach und nach in religiöse Unwissenheit und Rohheit versinken. Unter einem solchen verwilderten Haufen von Marcioniten, oder sogenannten Manichäern bei Samosata, denen die neutestamentliche Sammlung des Marcion schon sehr unbekannt geworden, und nur noch eine traditionelle Achtung gegen Evangelion und Apostolos geblieben war, trat Constantinus auf. Ihm führte das Glück einen katholischen Codex dieser heiligen Bücher in die Hände, den er arglos annahm, und durch dessen Lesung er zur Reformation seiner Parthey angeregt wurde. Indem er alle die phantastischen Speculationen, welche er bei seiner Parthey vorfand, verwarf, trat er auf den rein practischen Standpunct Marcions zurück, obgleich sein unter ganz andern Bedingungen und Verhältnissen entstandenes System natürlich dem des Marcion nicht gleich werden konnte.

Auf diese Weise läßt es sich erklären, wie in einer von den Marcioniten ausgegangenen Parthey der katholische Text des N. T. statt des Marcionitischen Geltung erhalten konnte. Aber unter jener Voraussetzung erklärt es sich auch allein, daß sich die Reformation ohne allen Widerstand in der Secte verbreitete. Jene religiöse Rohheit hatte theils geistige Ohnmacht, theils das Gefühl des Verfalles und die Sehnsucht nach Verbesserung in ihrem Gefolge: und so ist es nicht befremdend, daß die Reformation überall in der Parthey empfängliche Gemüther fand. Daß die Paulicianer in den neu angenommenen katholischen Canon dennoch wieder einige Eigenthümlichkeiten ihres alten marcionitischen Canons übertrugen, ergiebt sich aus der oben angeführten

Randanmerkung. Vielleicht daß später hinzutretende Marcioniten ihren alten Canon noch besaßen, und daß diese theils dem Evangelium des Lucas, als ihrem ehemaligen Evangelium am meisten verwandt, besondere Achtung zuwandten, als für den Brief an die Ephesier den ihnen geläufigern Nahmen „an die Laodicäer“ beibehielten: vielleicht daß diese Eigenthümlichkeiten nur aus der allgemeinen Erinnerung einzelner Glieder der Parthey sich auf den neuen Canon übertragen haben. Wäre, wie es in der Randanmerkung zu liegen scheint, der paulicianische Brief an die Laodicäer von dem Briefe an die Ephesier verschieden, also ein späteres Machwerk gewesen, so würde dieß für die zweite Annahme sprechen. Die in der Parthey erhaltene Tradition, daß es auch einen Brief Pauli an die Laodicäer gegeben habe, würde nämlich alsdann einen Betrüger veranlaßt haben, einen solchen unterzuschieben. Bei dem Mangel aller Nachrichten müssen wir uns begnügen, im Allgemeinen die Möglichkeit nachzuweisen, daß in den Paulicianischen Canon, der ursprünglich von den Katholiken entnommen war, später noch Eigenthümlichkeiten des Marcionitischen Canons übergehen konnten.

Für den Lehrbegriff, die sittlichen Grundsätze, und die kirchliche Verfassung der Parthey, zu deren Entwickelung wir jetzt übergehen, ist neben den beiden Hauptschriften von Photius und Petrus Sic. auch die Formula receptionis Manichaeorum in Tollii insignia itinerarii Italici nicht zu übersehen, deren Anathemata zuerst gegen die alten Manichäer, von p. 144. an aber gegen die Paulicianer gerichtet sind.

Der Paulicianismus gieng, wie aus dem Obigen erhellt, aus der Reformation einer dualistischen Parthey her-

vor, welche die Absicht hatte, den urchristlichen Lehrbegriff zu reproduciren, welche aber, weil sie sich von der dualistischen Ansicht nicht losmachen konnte, zu einer schiefen Auffassung desselben gelangen mußte. So erkannte sie den Quell alles Verderbens, welches sich schon in der apostolischen Zeit in die Kirche eingeschlichen habe, darin, daß man jenen Dualismus verkannt, den bösen Gott des alten Testaments statt des guten Gottes, welchen Christus verkündete, verehrt, und somit auch die fleischliche Richtung des Judenthums dem Geiste und der Wahrheit des Christenthums untergeschoben habe. Diese fleischliche jüdische Richtung fand sie namentlich in der Ausbildung der äußern kirchlichen Ordnungen, der Hierarchie wie des prunkvollen Gottesdienstes: sie verwarf daher ohne Ausnahme alle äußerliche Gebräuche beim Gottesdienste, und ließ blos das geistige Wort in demselben zu.

Was die Quellen ihres Glaubens betrifft, so wollten die Paulicianer allein Christo und Paulo folgen (Photius I, p. 56. 63), jenem natürlich als dem auctor primarius ihres Glaubens, diesem, sofern er denselben im muthigen Kampfe gegen den wiedereindringenden Judaismus am reinsten erhalten und in seinen Schriften niedergelegt habe. Diejenigen Bücher des N. T., welche sie für frei von judaistischen Irrthümern hielten, waren allein ihre heiligen Schriften, auf welche sie sich eben so ausschließlich als häufig beriefen (Petr. Sic. Epist. I. und II. vor dessen Historia), und deren Lesung sie ohne Unterschied Allen eifrig empfahlen (Phot. I, p. 100). Sie hatten dieselben in dem unveränderten katholischen Texte (Phot. I, p. 9. 27). Dagegen verwarfen sie, wie das Alte Testament, so auch alle Schriften des Manes und anderer Gnostiker.

Welche Bücher sie zum neutestamentlichen Canon rechneten, ist nicht völlig klar, und verdient eine ge-

nauere Untersuchung. Gewiß ist es zuvörderst, daß sie den Apostel Petrus und seine Briefe verwarfen; nicht so gewiß ist die Ursache dieser Verwerfung. Wenn Photius I, p. 26. und Petrus Sic. p. 756. F. ihnen Schuld geben, daß sie sich durch die Warnung 2 Petr. 3, 14—16. getroffen gefühlt hätten, so ist dieß abgeschmackt. Aber auch die Vermuthung des Hr. Schmid S. 60, daß sie gegen Petrus als die Grundsäule der Hierarchie eingenommen gewesen wären, scheint uns unglücklich. Seine Briefe reden wahrlich der Hierarchie nicht das Wort (vergl. 1 Petr. 2, 5. 9.), und die römische Ansicht von der hierarchischen Bedeutung der Person Petri darf man im Oriente nicht suchen. Der wahre Grund der Verwerfung Petri ist wohl der, welchen nach Photius I, p. 24. die Paulicianer selbst angaben, ὅτι γέγονεν ἔξαρνὸς τῆς εἰς τὸν διδάσκαλον καὶ Χριστὸν πίστεως. Nur fanden sie diese Verläugnung wohl nicht sowohl in dem Verhalten Petri im hohenpriesterlichen Palaste (vergl. unten, wo von den sittlichen Grundsätzen der Parthey geredet wird), sondern vorzüglich in dem Vorfalle Gal. 2, 11 sqq. Eben so wie Marcion an demselben, als der ersten Spur der Zurückführung des Judaismus in das Christenthum, besonderes Aergerniß nahm (Tertull. adv. Marc. I, c. 20. IV, c. 3.); so mußte auch den Paulicianern jenes Judaisiren des Petrus als die schlimmste Verläugnung Christi, als ein Abfall von dem guten zum bösen Gotte erscheinen; und so verwarfen sie wohl vorzüglich jener Stelle wegen den Petrus, als denjenigen, der zuerst das ächte Christenthum verfälscht habe. — Von andern neutestamentlichen Schriften ist es zweifelhaft, ob sie zum paulicianischen Canon gehört haben oder nicht. Petrus Siculus p. 756. E. und Phot. I, p. 27. sagen, daß die Paulicianer auch die Apostelgeschichte, und die Briefe Jacobi, Johannis und Judä angenommen hätten; Phot. I, p. 56 und 187. schränkt dieß aber dahin ein, daß dieß nur von Einigen, und zwar von dem kleinern Theile, geschehen sey. Die spätere, oben mitgetheilte

Randanmerkung zu Petrus Siculus sagt endlich aus, daß die damaligen Paulicianer weder die Apostelgeschichte, noch die katholischen Briefe, und nur zwei Evangelien, am meisten das des Lucas, gebraucht hätten. Es scheint fast, als ob sie unter ihren neutestamentlichen Schriften einen Unterschied gemacht, nämlich einige, als durch judaistische Verfälschungen entstellt, nur mit Vorsicht und Auswahl gebraucht, andere dagegen als reine Normalschriften betrachtet haben. So würden sie einen engern und einen weitern Canon gehabt haben, den einen zum Gebrauche beim Gottesdienste und zur Erbauung, den andern zur historisch-dogmatischen Belehrung und zur Polemik: und jene widersprechenden Angaben ließen sich dadurch sehr wohl erklären. Finden wir doch auch bei den ältern Marcioniten etwas Aehnliches. Obgleich sie ihr Evangelium allein für völlig rein hielten, so gaben sie doch zu, daß sich auch in den katholischen Evangelien neben den judaistischen Verfälschungen vieles Aechte und Wahre erhalten habe. So werden von den Marcioniten in dem Dialogus contra Marcion. die Reden Christi häufiger nach dem Texte des Matthäus, als nach dem des Lucas citirt (vergl. unsere Bemerkung in der Hallischen A. L. Z. October 1823. S. 251), und der Marcionit Marcus bezieht sich auf Joh. 15, 19. als auf eine Beweisstelle für sein System (Dial. p. 157). Das zweite Evangelium, welches der obigen Randanmerkung zufolge neben dem des Lucas zu dem engern Canon der Paulicianer gehörte, muß das des Johannes gewesen seyn, auf welches sie sich, eben so wie der Marcionit Marcus, für mehrere ihrer Lehren nicht selten beriefen.

Von großer Wichtigkeit würde es für die Erkenntniß des Paulicianischen Systems seyn, zu wissen, wie die Paulicianer, da sie doch ihren Glauben allein auf die Schrift stützen wollten, ihren dualistischen Lehrbegiff mit den von ihnen angenommenen neutestamentlichen Schriften vereinigt, und

gegen so viele schlagende Stellen gerechtfertigt haben. Im allgemeinen wird uns zwar gesagt, daß sie dieselben willkührlich und falsch interpretirt hätten (Phot. I, p. 10 sq. Petr. Sic. p. 758. G.): aber obgleich Photius lib. II—IV eine große Anzahl neutestamentlicher Stellen zu ihrer Widerlegung häuft, denen sie allerdings einen fremden Sinn unterschieben mußten, so theilt er doch nirgends die paulicianischen Erklärungen mit, um auch diese zu widerlegen. So wissen wir also von ihrer Interpretationsweise fast nichts: wir haben bloß in den Resten der ältern marcionitischen Exegese, namentlich in den Schrifterklärungen des Marcus in dem Dialog. II. contra Marcionitas, der, wie schon oben bemerkt ist, dieselbe dualistische Ansicht mit den Paulicianern hatte, eine Analogie, nach welcher wir uns von der Paulicianischen Exegese einen Begriff machen können.

Nächst dem Paulus waren diejenigen Lehrer, welche nach einander an der Spitze der Parthey gestanden hatten, Constantinus, Symeon, Gegnäsius, Joseph, Sergius, bei einzelnen Theilen der Parthey auch Zacharias und Baanes, als ächte Schüler Pauli, und gleich Aposteln Christi (*οἷα Χριστοῦ ἀπόστολοι, ἴσα Χριστοῦ ἀποστόλοις* Phot. I, p. 14. 65), hochgeehrt. Es bedarf keiner Erinnerung, daß die Beinahmen, welche dieselben von unmittelbaren Schülern Pauli führten, nicht, wie Petrus Siculus und Photius es ihnen nachreden, den Sinn haben sollten, als ob jene Schüler mit ihnen dieselben Personen seyen: denn wie hätte eine dualistische Parthey auf die Meinung fallen können, daß die Seelen ausgezeichneter Menschen, welche längst in das Lichtreich eingegangen waren, wiederum auf die Erde und unter das Joch des bösen Gottes zurückgekehrt seyen? Durch jene Beinahmen sollte nur der Character jener Männer als ächter Schüler Pauli ausgedrückt werden, in demselben Sinne,

wie die Paulicianischen Gemeinden sich auch die Beinahmen paulinischer Gemeinden beilegten. Dagegen machten jene Vorsteher allerdings Anspruch auf Geistesgaben, wie sie Paulus 1 Cor. 12 ff. schildert, namentlich auf die dort vorzüglich gepriesene Gabe der Prophetie (1 Cor. 14, 1.). So stritten sich Gegnäsius und Theodorus (Phot. I, p. 76), und später Josephus und Zacharias (ibid. p. 85) darüber, wem die *χάρις* oder die *ἐνέργεια τοῦ πνεύματος* zu Theil geworden. Dem Sergius wird sogar Schuld gegeben, daß er sich für den heil. Geist und Paraclet selbst ausgegeben habe (Phot. I, p. 111). Ohne Zweifel machte er auch nur auf Geistesgaben, auf ein gewisses Inwohnen des heil. Geistes Anspruch: denn so wenig nach diesem Systeme Christus anders als in einem Scheinkörper auf Erden erscheinen konnte, so wenig ließ sich mit demselben die Meinung vereinigen, daß der heil. Geist einen wirklichen Körper angenommen habe. Diese Vorsteher betrachteten die Paulicianer als Propheten im paulinischen Sinne des Worts, wie aus dem Briefe des Sergius an den Leo Montanus hervorgeht, wo es heißt (Phot. I, p. 116): *ὡς ἐδέξω Ἀποστόλους, καὶ Προφήτας, οἵτινές εἰσι τέσσαρες, δέξαι καὶ ποιμένας καὶ διδασκάλους.* In der Abhandlung No. II. S. 154. werden die vier Propheten von den vier Evangelisten erklärt: aber die Prophetie äußert sich ja nicht in der Ueberlieferung eines historischen Stoffes, sondern als freie Begeisterung, welche den Evangelisten doch nicht vorzugsweise zugeschrieben werden konnte. Jene vier Propheten sind die vier früheren Vorsteher der Parthey, Constantinus, Symeon, Gegnäsius und Josephus, denn den Zacharias, *τὸν μισθωτὸν*, rechnet Sergius eben so wenig zu den ächt apostolischen Männern, als seinen Gegner Baanes. Daß diese vier älteren Vorsteher von den jüngern auch später noch unterschieden wurden, geht aus der Formula recept. Manich. bei Tollius p. 146. hervor: *Ἀνάθεμα τοῖς — ἀντὶ*

τοῦ ἀποστόλου Παύλου τὸν τῆς Καλλινίκης υἱὸν Παῦλον τιμῶσι, καὶ τοὺς μὲν τέσσαρας αὐτοῦ μαθητὰς εἰς τύπον τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων δεχομένοις, τοῖς δὲ ἑτέροις τρισὶ τὸ τῆς τριάδος ἐπιφημίζουσιν ὄνομα. Ueber die vier ersten vorgeblichen Schüler des Sohnes der Callinice kann kein Zweifel seyn: es sind die oben von Sergius als vier Propheten bezeichneten Vorsteher. Die drei folgenden müssen Zacharias, Baanes und Sergius seyn. Zacharias und Baanes wurden von einem Theile der Parthey fortwährend anerkannt, und finden sich deshalb auch in den Verzeichnissen der Vorsteher (Phot. I, p. 12, Tollius p. 144), was mit dem Theodorus, dem Gegner des Gegnäsius, nicht der Fall ist. Warum diese drei als Trias bezeichnet seyn sollen, ob diese Trias nicht der witzige Einfall eines Katholiken ist, der nach jenen vier ersten Vorstehern bald nur Einen, nämlich den Sergius, als allein allgemein anerkannt, bald drei in den Vorsteherverzeichnissen genannt sah, und sich dadurch an die Trinität, die Eins und Drei zugleich ist, erinnern ließ, möge dahin gestellt bleiben. Sergius behielt, wie schon oben bemerkt ist, ein ausgezeichnetes Ansehen in der Parthey, und so wurden auch die von ihm hinterlassenen Briefe von derselben geschätzt, wenn auch nicht, wie das Neue Testament, als Quelle, so doch als Zeugnisse und Erläuterungen der wahren Lehre. Wenn die von Photius I, p. 114 sq. beigebrachten Stellen aus den Briefen des Sergius unverfälscht sind, so hat derselbe allerdings von sich mit mehr als erlaubtem Selbstgefühle geredet. Er nennt sich dort nicht nur die glänzende Fackel, die scheinende Leuchte seiner Gemeinde, den Thürhüter, den guten Hirten, den Führer des Leibes Christi, d. h. der Gemeinde, sondern verheißt auch den Seinen, daß er alle Tage bis zum Ende der Welt bei ihnen seyn werde.

Wir wollen nun dasjenige, was von dem Lehrbegriffe der Paulicianer bekannt ist, kurz zusammen stellen.

Lehre von den zwei Principien. Die Paulicianer unterschieden den guten Gott (τὸν ἐπουράνιον πατέρα), den Herrn des Himmels (τοῦ αἰῶνος μέλλοντος, oder nach Gal. 4, 26. τῆς ἄνω Ἱερουσαλὴμ s. unten), und den bösen Gott, den Schöpfer und Herrn dieser Welt (τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου und nach Tollius p. 144 und 146. auch mit paulinischen Ausdrücken τὸν πονηρὸν κοσμοκράτορα, ἄρχοντα τοῦ κόσμου τούτου), beide auf ihre von einander ganz getrennten Reiche ausschließlich beschränkt, so daß der himmlische Vater eben so wenig Gewalt in dieser Welt, als der Demiurg im Himmel besitzt. Photius lib. II, p. 148. legt den Paulicianern die Meinung bei, ὡς ὁ πονηρὸς γέγονεν ἐκ τοῦ σκότους τε καὶ τοῦ πυρός. Vielleicht ist dieß Uebertreibung, und die Paulicianer nannten nur das Wesen des Demiurgen Finsterniß und Feuer, um den Character desselben zu bezeichnen. Ist die Angabe aber richtig, so haben sie angenommen, daß in dem als bewußtlose Hyle ewig bestehenden Grundbösen sich erst nachher Bewußtseyn und Persönlichkeit entwickelt habe. Damit steht nicht in Widerspruch, daß der Demiurgus dennoch erst Feuer und Finsterniß erschaffen haben soll, wie Photius p. 150. tadelt: denn das zeitliche Feuer und die zeitliche Finsterniß ist natürlich von der ewigen Hyle verschieden. Eben so war wohl der von Photius I, p. 20. lib II, p. 151. gerügte Zwiespalt der Parthey über die Frage, ob der gute Gott oder der Demiurg Schöpfer des Himmels gewesen sey, blos scheinbar. Sie unterschieden ohne Zweifel, eben so wie der Marcionit Marcus im Dial. contra Marcion. Sect. V. p. 150, den sichtbaren, zur sinnlichen Welt gehörigen Himmel von dem höhern unsichtbaren Lichthimmel, und ließen jenen von dem Demiurgen, diesen von dem guten Gotte erschaffen seyn. — Der Vf. der Abhandl. No. II. S. 135 ff. vermuthet, daß der Dualismus, der den Paulicianern vorgeworfen werde, nur auf einem Mißverständnisse der Katholiken beruhe. Die Paulicianer hätten nur behauptet,

die herrschende Kirche erkenne den wahren Gott nicht, ihr Gott sey der Fürst dieser Welt, und sie stehe in dieser Rücksicht ganz auf dem Standpuncte der Juden. Uns ist nicht klar geworden, ob demnach die Paulicianer den Fürsten dieser Welt im Paulinischen Sinne, also als abgefallenen Engel, gedacht haben, oder ob er ihnen nur Bezeichnung der falschen Gottesidee der Katholiken gewesen sey, also für ein Hirngespinst gegolten haben soll. Jede von beiden Annahmen verwickelt in zahlreiche Schwierigkeiten, und bringt grobe Widersprüche in das Paulicianische System. Wie läßt es sich z. B. mit beiden Voraussetzungen reimen, daß der böse Gott die Welt und den menschlichen Körper erschaffen habe? Wollte man sagen, diese Meinung sey den Paulicianern erst von den Katholiken angedichtet: so wäre es unbegreiflich, warum diese, da sie dieselben doch einmal zu Manichäern machen wollten, ihnen nicht die wohlbekannte manichäische Lehre von der Weltschöpfung, sondern eine, wie oben gezeigt ist, wesentlich davon verschiedene angedichtet hätten.

M e n s c h e n s c h ö p f u n g. Der Demiurgus ist Schöpfer des menschlichen Körpers, der gute Gott Schöpfer der Seele (Photius lib. II. p. 142. 169 sq. lib. III. p. 33). Dieser sucht die Menschen zur Tugend zu führen (Photius lib. II. p. 151), jener reizt und verlockt sie zum Bösen (ibid. p. 145). — Ueber den Hergang bey jener doppelten Schöpfung findet sich nichts: man kann sich ihn indeß nach der schon oben angedeuteten Analogie der syrischen Marcioniten erklären.

S ü n d e n f a l l. Auf den Sündenfall bezieht sich die merkwürdige Stelle aus einem Briefe des Sergius, welche Photius lib. I. p. 117. mittheilt, und welche eine genauere Erwägung verdient: ἡ πρώτη πορνεία, ἣν ἐκ τοῦ Ἀδὰμ περικείμεθα, εὐεργεσία ἐστίν· ἡ δὲ δευτέρα μείζων ἐστὶ, περὶ ἧς λέγει καὶ ὁ Ἀπόστολος· ὁ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει. Ob πορνεία im ersten

Satze eigentlich zu nehmen, und also bey den Paulicianern die manichäische Vorstellung, daß die verbotene Frucht der Beischlaf gewesen, vorauszusetzen sey, oder ob es wie in dem zweiten Satze „Untreue, Abfall (nämlich vom Demiurgen)" bedeute, mag dahin gestellt bleiben: auf jeden Fall ist ἡ πρώτη πορνεία der Sündenfall. Eben so, wie hier demselben wohlthätige Folgen für das Menschengeschlecht zugeschrieben werden, so auch von den syrischen Marcioniten. Jener Marcus erklärt (Dial. contra Marcion. p. 44 sq.), erst dadurch, daß die Menschen durch Uebertretung der Gesetze des bösen Gottes sich von demselben Verdammniß zugezogen hätten, sey der gute Gott zum Erbarmen bewogen worden. Daher verehrten die syrischen Marcioniten auch die Schlange, welche zum Genusse, und somit zur Verletzung des Gebotes des Demiurgen angereitzt hatte (Theodoret. haer. fab. I, c. 24). Vielleicht hatte Sergius bey jenen Worten die paulinische Stelle 1 Tim. 2, 14. 15. im Auge, welche er ungefähr so deuten mochte: „Das Weib verfiel in Uebertretung der Vorschrift des Demiurgen. Was aber ihr Verderben werden sollte, wurde ihr Gewinn. Sie wird durch Kindergebähren selig, wenn sich nur Alle vor der zweiten gefährlicheren πορνεία, dem Abfalle vom Glauben, hüten."

Lehre von Christus und dem heiligen Geiste. Die Paulicianer nahmen die Trinität an (Photius I. p. 18): in welchem Verhältnisse sie aber den Sohn und Geist zum Vater dachten, ist unbekannt. Nach ihrer Lehre kam Christus aus dem Himmel herab, brachte, da er ihn von dem Eigenthum des Demiurgen nicht annehmen konnte, seinen Körper mit herab (wofür wahrscheinlich ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος 1 Cor. 15, 48. angeführt wurde), und gebrauchte den Leib der Jungfrau nur als einen Canal, um in die Welt einzutreten (Phot. I. p. 20). Sonach war nicht die Maria, sondern der Himmel oder das obere Jerusalem die Mutter Christi: und die Paulicianer ver-

steckten sich gegen die Orthodoxen hinter einer Zweideutigkeit, wenn sie bekannten: πιστεύομεν εἰς τὴν παναγίαν θεοτόκον, ἐν ᾗ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ὁ κύριος, während sie unter der θεοτόκος das obere Jerusalem verstanden. Die Maria und ihre Jungfräulichkeit konnte ihnen kein Gegenstand besonderer Achtung seyn, und sie standen nicht an, da sie im Evangelio Brüder Jesu erwähnt fanden, anzunehmen, daß Joseph diese mit der Maria nach der Geburt Jesu erzeugt habe: eine Annahme, durch welche sie ihren katholischen Zeitgenossen fast mehr Aergerniß gaben, als durch alle übrige Irrthümer.

Was sie über die Natur des heiligen Geistes lehrten, ist unbekannt. Sie erkannten aber seine fortdauernde erleuchtende und heiligende Wirksamkeit unter den Christen an, und legten ihn, wie schon oben bemerkt, ihren apostolischen Lehrern im vorzüglichen Grade bey. Von dem Mißverständniß, daß Sergius sich für den heiligen Geist ausgegeben habe, ist ebenfalls schon oben die Rede gewesen. Es ist gewiß falsch, was Photius I, p. 114. sagt, daß die Paulicianer mit Beziehung auf den Sergius zu sagen pflegten: ἡ εὐχὴ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐλεήσει ἡμᾶς. Vielmehr beziehen sich diese Worte auf Röm. 8, 26. und deuten darauf hin, daß die Lehre von der Fürbitte des heiligen Geistes den Paulicianern sehr entwickelt und geläufig war.

Cultus. Hervorstechend ist die Abneigung der Paulicianer nicht nur gegen allen Kirchenprunk, sondern gegen alles Aeußere beim Gottesdienste. Die Heiligen der katholischen Kirche konnten ihnen nur als Diener des Demiurgen erscheinen. Sie haben den guten Gott verlassen, und mit Hülfe des Demiurgen Dämonen ausgetrieben und Wunder gethan: aber, wie es im Evangelio heißt (Matth. 7, 22. 23.), wenn sie sich am Gerichtstage darauf berufen, werden sie von dem Richter ihre Verwerfung hören: „Weichet von mir, ich habe euch nie erkannt" (Phot. I, p. 104 sq.).

So war den Paulicianern die Verehrung der Heiligen und der Bilder, (s. formula recept. Manich. bei Tollius p. 146) ein Gräuel: und es scheint, daß sie im Gegensatze zu der Lehre von der Fürbitte der Heiligen die eben berührte Lehre von der Fürbitte des heiligen Geistes ausgebildet haben. Auch dem Kreuze erwiesen sie keine Verehrung, weil es Strafwerkzeug der Uebelthäter sey, und unter dem Fluche stehe (nach Gal. 3, 13). Ihr Christus hatte zwar nicht wirklich gelitten, aber durch sein Scheinleiden ihnen ein Muster geben wollen, die Leiden dieses Lebens zu ertragen: daher pflegten sie bei Leiden sich ein Kreuz aufzulegen, in buchstäblicher Befolgung der Worte Christi Luc. 9, 23. (Phot. I, p. 29). Wie sie überhaupt allen sinnlichen Formen des Gottesdienstes abgeneigt waren, so begingen sie auch Taufe und Abendmahl ohne sinnliche Elemente blos durch das Aussprechen der heiligen Worte. In Beziehung auf die Taufe führten sie einen Ausspruch Christi an: „Ich bin das lebendige Wasser" (wohl aus Joh. 4, 10. gebildet): vom Abendmahle behaupteten sie, daß Christus bei der Einsetzung desselben nicht wirklich Brod und Wein dargereicht, sondern die Einsetzungsworte in demselben Sinne gesprochen habe, wie Joh. 6, 35 ff. „Ich bin das Brod des Lebens". (Photius I, p. 22 sq. 29. Tollius p. 144 sq.) Ihre einfachen Versammlungshäuser nannten sie nicht ἐκκλησίας, sondern προσευχάς.

Kirchenverfassung. Die Paulicianer verwarfen alle Hierarchie. Priester und Aelteste wollten sie nicht, weil diese ja im Evangelio Christum verfolgt hätten (Phot. I, p. 31): daß sie aber auch den hierarchischen Zwang der katholischen Kirche verabscheuten, sehen wir aus den Worten der Paulicianischen Frau, welche den Sergius für ihre Parthey gewann (Phot. I, p. 100 sqq.) Sie ermunterte ihn, die Evangelien zu lesen, und als er antwortete, daß dieß nicht für Laien, sondern für Priester gehörte, erwie-

derte sie: Bei Gott wäre kein Ansehen der Person, sondern er wollte, daß Alle selig würden, und zur Erkenntniß der Seligkeit kämen. Jenes Verbot wäre Betrug der Priester, welche, um das Wort Gottes verfälschen zu können, das Evangelium den Laien verbärgen. — An der Spitze der Parthey standen früher einzelne Vorsteher, deren Wirksamkeit aber, wie dieß aus der Geschichte des Sergius erhellt, rein geistiger Art war. Nach des Sergius Tode traten, wie schon oben bemerkt, seine sämmtlichen näheren Schüler, συνέκδημοι, mit gleichem Ansehen an die Spitze der Parthey, neben welchen die νοτάριοι zur Besorgung des Gottesdienstes in den Gemeinden ernannt wurden. Der Nahme der Letztern erinnert an die hohe Werthlegung der Paulicianer auf die neutestamentlichen Schriften: die Notarien mögen das Geschäft gehabt haben, für die nothwendigen richtigen Abschriften derselben zu sorgen, dieselben in den Versammlungen vorzulesen, und somit den ganzen Gottesdienst, der wahrscheinlich nur aus Gebet und Vorlesung bestand, zu leiten. Demnach hätten sie den γραμματεῖς des Neuen Testaments entsprochen: natürlich konnten aber die Paulicianer diesen letztern Nahmen so wenig, als die Nahmen ἱερεῖς und πρεσβύτεροι zulassen. Die συνέκδημοι traten an die Stelle der früheren apostolischen Vorsteher, und machten eben so wie diese Anspruch auf die Gabe der Prophetie: sie waren also Werkzeuge des Geistes, wie die Notarien die Wächter des geschriebenen Wortes. Jene konnten nicht äußerlich zu ihrem Amte berufen und ernannt werden, sie mußten innerlich zu demselben erweckt seyn: dagegen konnten die Notarien durch Unterricht gebildet und angestellt werden; so war also wohl das Amt der Notarien ein regelmäßiges Gemeindeamt, die Zahl der Synekdemen aber nicht immer gleich. Durch diese Voraussetzungen erklärt sich auch der Widerspruch, daß nach Photius I, p. 134. die Notarien geringeren Ranges waren, als die Synekdemen, nach der spätern Formula receptionis Ma-

nich. bei Tollius p. 144. aber vornehmer (προβαθμιώτεροι), als diese. Die ersten Synekdemen nämlich, auf welche die Auctorität des Sergius unmittelbar übergegangen war, und bei welchen über die Wahrheit ihrer Begeisterung keine Rede seyn konnte, standen natürlich über den Notarien, wie der Geist über dem Buchstaben. Als aber in spätern Zeiten andere, vielleicht in großer Anzahl, als Begeisterte auftraten, und den Rang der Synekdemen in Anspruch nahmen, da war Untersuchung nothwendig, und wem konnte dieselbe natürlicher obliegen, als den Wächtern des geschriebenen Worts, nach dessen Norm die *διάκρισις τῶν πνευμάτων* nothwendig geübt werden mußte. Eben dadurch erhielten aber die Notarien als Richter einen höhern Rang. Weder die Synekdemen, noch die Notarien zeichneten sich äußerlich durch Kleidung, ascetische Lebensweise u. dgl. vor den andern Gliedern der Secte aus (Photius I, p. 31).

Sittliche Grundsätze. Bemerkenswerth ist es, daß wir bei den Paulicianern keine Spur von den manichäischen und gnostischen Entsagungsgesetzen finden. Schon das Schweigen ihrer Geschichtschreiber berechtigt uns zu der Annahme, daß ihnen dieselben fremd waren. Daß sie die Ehe nicht verboten, geht überdieß daraus hervor, daß in der Reihe ihrer Vorsteher mehrere Male Söhne auf ihre Väter folgen (Paulus, Gegnäsius, Zacharias — vielleicht auch Josephus, Baanes). Den Genuß von Fleischspeisen ließen sie sich durch keine Kirchengesetze einschränken. Sie genossen das Fleisch von Thieren, die in ihrem Blute gestorben waren (*τῶν θηρίων τῶν θνησιμαίων*), und aßen auch in der Fastenzeit Käse und Milch (Tollius p. 146.). Ohne Zweifel waren hierin die Paulicianer von der Parthey, von welcher sie abstammten, abgewichen, und zu den Grundsätzen des Neuen Testaments zurückgekehrt.

Dagegen werden den Paulicianern Heuchelei und geheime Gräuel von ihren Gegnern vorgeworfen, und wir können diese Vorwürfe nicht ganz beseitigen. Namentlich

scheint es unbezweifelhaft, daß sie, von Katholiken bedrohet, ihren Glauben verbargen, und den Schein annahmen, als ob sie zur katholischen Kirche gehörten. So hüllt sich Gegnäsius in dem von Photius I, p. 78 sqq. erzählten Verhöre vor dem Patriarchen von Constantinopel in orthodoxe Formeln, denen er einen heterodoxen Sinn in Gedanken unterschiebt. So wirft Photius den Paulicianern überhaupt vor, daß sie leicht ihren Glauben verläugneten (Photius I, p. 25), den Schein von Katholiken annähmen, heuchlerisch an dem Abendmahle der Katholiken Theil nähmen, und ihre Kinder von katholischen Priestern taufen ließen. Diese verwerfliche Heuchelei scheint in dem paulicianischen Systeme ihren Grund gehabt zu haben. Da sie das Alte Testament verwarfen, so konnte ihr Christus nicht der von den Propheten verkündete Messias seyn. Wenn derselbe nun dennoch als Messias auftrat, und sich auf jene Weissagungen berief; so konnten sie dieß nur so wie Marcion (vgl. Neander's gnost. Systeme S. 293.) durch die Annahme erklären, daß Christus, die von dem Demiurgen gegebenen Messiashoffnungen benutzend, *οἰκονομικῶς* die Rolle des Messias übernommen habe, um bei den Juden Eingang zu gewinnen (Tertull. adv. Marcionem III, 15. quomodo irreperet in Judaeorum fidem, nisi per solemne apud eos et familiare nomen?). Dahin scheinen sie auch die Stelle Joh. 1, 11. *εἰς τὰ ἴδια ἦλθε* gedeutet zu haben. Nach Photius lib. II, p. 163. erklärten sie *τὰ ἴδια* durch *προφητικοὺς λόγους*, und so müssen sie die Stelle so gefaßt haben: „er ging in die eigenthümliche Form ein,“ nämlich in die durch die prophetischen Weissagungen gegebene. Wenn sie nun aber bei Christus eine solche heuchlerische Oeconomie annahmen, so mußte ihnen eine Nachahmung derselben in ihren Verhältnissen zu den Katholiken ebenfalls als erlaubt erscheinen. Denn dieselbe blieb ja fortwährend ein Mittel, um dem wahren Christenthume Dauer und Verbreitung zu gewinnen. Dieß ist denn auch der Grund,

weshalb wir nicht glauben können, daß die Paulicianer dem Petrus die Verläugnung im hohenpriesterlichen Palaste so sehr übel genommen haben. Nach ihren Grundsätzen konnte ihnen diese Oekonomie nicht sehr verwerflich erscheinen. Dagegen mußten sie die Einmischung judaistischer Irrthümer in das wahre Christenthum in einem verabscheuungswürdigen Lichte erblicken. — Es scheint aber auch, daß sie durch solche Verstellung nicht allein Menschen, sondern auch den Demiurgen zu täuschen meinten. Nach Photius I, p. 30. glaubten sie, *λυσιτελεῖν τῷ σώματι τόν τε σταυρὸν καὶ τὸ βάπτισμα*, und ließen deßhalb zuweilen ihre Kinder von katholischen Priestern taufen. Da sie die katholische Kirche als eine Gemeinde des Demiurgen ansahen, so mußten sie glauben, daß die Vortheile, welche dieselbe mit ihren heiligen Handlungen gewähre, rein irdisch seyen: denn der Demiurg hatte ja nur Gewalt über diese Welt. Umgekehrt konnten sie von dem himmlischen Gotte in diesem Leben keine Güter erwarten, da sich dessen Herrschaft blos auf den Himmel beschränkte: vielmehr mußte ihnen die unverhüllte Verehrung desselben nur Verfolgung von Seiten des Demiurgen, also irdische Leiden, zuziehen. So könnte es also wohl seyn, daß rohere Glieder der Parthey ihren Kindern durch die Taufe irdisches Glück zu sichern gesucht hätten, während sie es dem künftigen Unterrichte vorbehielten, dieselben für das himmlische Glück vorzubereiten.

Es ist indeß ungewiß, wie weit die Parthey im Ganzen, und wie weit einzelne Glieder derselben diesen moralischen Abweg, welcher von ihrem Dogmensysteme ausging, verfolgt, wie weit sie jene faulen Keime wirklich entwickelt haben. Namentlich müssen wir bedauern, nicht zu wissen, ob und wie Sergius, der moralische Reformator der Parthey, auch in dieser Beziehung Aenderungen bewirkt hat.

Ueber den andern Vorwurf, welcher den Paulicianern von ihren Gegnern gemacht wird, ist das Urtheil noch schwieriger. Photius I, p. 33. beschuldigt sie, daß sie sich

die abscheulichsten Ausschweifungen erlaubten, selbst unnatürliche (χρῶνται μὲν γὰρ μίξεσιν ἑκατέρας φύσεως), daß Einige sogar mit ihren Müttern Blutschande trieben, daß endlich Trunkenheit, Schwelgerei und andere Laster ganz gemein unter ihnen wären. Alle diese Gräuel habe insbesondere Baanes ohne alle Scheu geübt (ib. p. 95): dagegen habe Sergius dieselben theils unterdrückt, theils zu verhüllen gesucht (ib. p. 107). Nichtsdestoweniger wird in der spätern Formula recept. Manich. den Paulicianern noch Schuld gegeben, daß sie die Nabel von Kindern verbrenneten, und die Asche als Reinigungsmittel der Seele sogar ihren Speisen beimischten (Tollius p. 146), daß sie mit ihren Schwestern, Schwiegermüttern und Schwiegertöchtern sich vermischten, und an einem ihrer Feste, dem 1sten Januar, nach Auslöschung der Lichter, in wilder Lust ohne alle Rücksicht Unzucht mit einander trieben (Tollius p. 148).

Es ist nicht zu verkennen, daß sich in dem Systeme der Paulicianer gefährliche Seiten fanden, von denen aus auch solche Abwege möglich waren. Die mosaische Gesetzgebung gehörte dem Demiurgen an, und hatte für sie gar keine Verbindlichkeit. Daß sie also Gesetze, welche keine andere Auctorität hatten, nicht nur nicht achteten, sondern vielleicht absichtlich übertraten, läßt sich leicht denken. Zu solchen Gesetzen gehörten namentlich die Verbote der Heirathen zwischen nahen Verwandten: daß sie sich also an diese nicht kehrten, wie ihnen oben Schuld gegeben wird, ist sehr wahrscheinlich. Vielleicht war dieß die einzige wahre Ursache der Beschuldigung unnatürlicher Wollust: und sie scheinen um so mehr gegen die harten Anklagen ihrer Gegner in Schutz genommen werden zu müssen, da sie doch die neutestamentliche Sittenlehre ohne Zweifel für verbindlich hielten. Indeß wäre es auch möglich, daß die oben entwickelte Lehre von der Oeconomie Christi hier schädlich eingewirkt hätte, um manchem sittlichen Grundsatze des Neuen Testaments seine Verbindlichkeit zu rauben. Auch

hier müssen wir es sehr bedauern, daß wir über den Character der Sittenverbesserung, welche Sergius seiner Parthey gab, so wenig genaues wissen: wie wir denn überhaupt bei der Oberflächlichkeit, mit welcher auch der hochgelehrte Photius den Lehrbegriff dieser Parthey darstellt, oft Ursache haben, statt seiner uns die alten, oft sehr verächtlich behandelten Häresimachen zu Berichterstattern zu wünschen, die bei aller Leidenschaftlichkeit und Unkritik doch der Forschung ein reicheres Material liefern.

Zum Schlusse können wir nicht umhin, auf eine merkwürdige Stelle über den gegenwärtigen Zustand der Paulicianer aufmerksam zu machen, welche Hr. Schmid S. 69. aus dem *Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς Ἐπαρχίας Φιλιππουπόλεως κ. τ. λ. ὑπὸ Κωνσταντίνου, ἐν Βιέννῃ.* 1819. mittheilt. Es heißt daselbst p. 27, daß Philippopolis von fünf Religionspartheyen bewohnt werde, $\frac{11}{15}$ der Einwohner seyen Türken, $\frac{3}{15}$ griechische Christen, $\frac{1}{15}$ Armenier, Paulicianer (*Μανιχαῖοι, ἤγουν οἱ κοινῶς λεγόμενοι Παυλικιάνοι ἀπὸ Παύλου καὶ Ἰωάννου τῶν υἱῶν Καλλινίκης*) und Juden. Dagegen seyen in der Nähe von Philippopolis fünf oder sechs Dörfer, von denen einige ausschließlich, einige zum Theil von Paulicianern bewohnt würden. In der Anmerkung wird hinzugesetzt, daß die Paulicianer, welche sich von Philippopolis aus auch in andere Theile der europäischen Türkei verbreitet hätten, jetzt schon lange nicht mehr die Lehre des Manichäismus bekenneten, sondern sich an die abendländische Kirche angeschlossen hätten und völlige Papisten (*καθ' ὅλου Παππίσται*) wären. Dieser Bericht ist um so auffallender, als nach andern etwas ältern Nachrichten die neuern Paulicianer sogar blutige Opfer angenommen haben sollen (Gibbon's Gesch. des Verfalls ꝛc. in Schreiters Uebers. Th. 15. S. 266). Es wäre zu wünschen, daß hierüber genaueres und zuverlässiges ermittelt würde.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Erwiederung

auf eine Bemerkung des Herrn Dr. de Wette in den theolog. Studien und Kritiken, Bd. I. Heft 3. S. 563 ff.

Von

Dr. Steudel.

Was die fragliche Bemerkung des Hrn. Dr. de Wette gegen das Ergebniß der von mir (Tüb. Zeitschrift für Theol. St. 1. S. 74 ff. und St. 2. S. 74 ff.) beleuchteten Frage von der Vereinbarkeit des Supranaturalismus mit dem Rationalismus betrifft: so glaube ich vor allem die Zuversicht aussprechen zu dürfen, daß diese Bemerkung zu betrachten ist nur als Ankündigung und Vorläuferin einer, der meinigen sich entgegensetzenden, ausführlichern Würdigung der Frage. Denn daß, ohne eine solche sich vorzubehalten, dieser vielverehrte Gelehrte mehrere in der Bemerkung niedergelegte Aeußerungen, welche unleugbar einer noch zu erwartenden Rechtfertigung entgegensehen, sich erlaubt haben würde, wird mit mir niemand anzunehmen sich gestatten. Er wird sich vorbehalten haben, nachzuweisen, wie die supranaturalistische Ansicht, welche meine Darstellung voraussetzte, auf einer todten Ansicht der Vernunft beruht, welche diese

als etwas Ergründbares und Abgeschlossenes betrachtet; — nachzuweisen die abgelebte Metaphysik und Psychologie, in welcher sie sie (die Vernunft) dargestellt findet; — eben so nachzuweisen, in wiefern sie auf einer solchen Ansicht der Geschichte beruht, in welcher sie keine lebendige, in ihren Gesetzen sich bewegende, aber aus der Tiefe strömende Thätigkeit der Vernunft sucht und findet. — Vielmehr glaubte ich aus einer supranaturalistischen Ansicht heraus gesprochen zu haben, welche die Vernunft — ob auch als ein Vermögen, über dessen Thätigkeit und Wirkungskreis wir uns zu verständigen wissen — doch am wenigsten als etwas in ihrer Bildung Abgeschlossenes faßt, wenn sie sie selbst für göttliche, d. h. von Gott stammende, Belehrung empfänglich und auch durch diese bildungsfähig findet; — aus einer Ansicht, nach welcher die Vernunft noch weitere Wahrheit, als die aus ihr selbst — der jedesfalls endlichen und in ihrer Erscheinung beschränkten — nachweisbar stammende, sich anzueignen im Stande ist. Wer steckt denn wohl die Grenzen der Vernunft ab — derjenige, der ihr nichts will werden lassen, als was sie aus sich selbst schöpft; — oder derjenige, welcher sie mehr, als was sie darreichen kann, in sich aufnehmen läßt? — Eben so, wäre denn wohl die Auffassung der Geschichte eine todte, welche die Vernunft unter der göttlichen Erziehung sich so entwickeln läßt, daß sie des Einblicks in die volle Wahrheit, deren Mittheilung Gott ihr zugedacht hat, mehr und mehr empfänglich wird? — Es ist somit wohl der interessanten Aufführung der Belege für die — gewiß nur einstweilen in solcher Kürze gefaßten — Beschuldigungen entgegenzusehen. — Eben so wird klar gemacht werden, wie mir mit Recht nach meinen Voraussetzungen die Aussage unterschoben werden mag, deren ich meine mich niemals bedient zu haben, oder auch nur bedienen zu können, als ob die Messiasidee oder irgend eine religiöse Idee etwas „außer

der Vernunft Entstandnes" wäre. So weit ich mich kenne, müßte ich diesen Ausdruck für die am wenigsten entsprechende, für die ungeschickteste Bezeichnung meiner Ansicht halten. Denn wenn ich das Entstehen, Entwickeln, Festhalten und das endliche Erscheinen dieser Idee in der Wirklichkeit für etwas Gottverliehenes erkläre (Tüb. Zeitschr. St. 1. S. 151 f.): so betrachte ich sie keineswegs als etwas außer der Vernunft Entstandnes: als außerhalb welcher liegend ich überhaupt nichts vom Menschen sich angeeignetes wahrhaft Religiöses mir zu denken weiß, wenn auch die Quelle, aus welcher dessen Einsicht geschöpft werden konnte, nicht die menschliche Vernunft, abgesehen von der göttlichen Belehrung, ist. Ist, wenn die uns umgebende Natur und deren Beachtung uns eine Quelle der Gotteserkenntniß eröffnet, die hieraus hervorgehende Erkenntniß deßwegen außer der Vernunft entstanden, weil sie von einer Quelle, welche nicht die Vernunft selbst ist, dargereicht wird? —

Was aber das Ergebniß betrifft, auf welches uns die Bemerkung des Herrn Dr. de Wette führt: so könnte es mir zu erfreulicher Befriedigung dienen, dasselbe — ob auch nicht auf die gleichen Gründe gestützt — beinahe mit den gleichen Worten in der Abhandlung, welcher sich die Bemerkung entgegenstellt, (Tüb. Zeitschr. St. 2. S. 111 ff.) herausgehoben zu haben: daß nämlich ein die Rechte der Vernunft Anerkennender, d. h. also: ein wahrer Rationalist, wohl Supranaturalist seyn könne; oder vielmehr hoffe ich durch meine bisherigen Bestrebungen das in's Licht gesetzt zu haben, daß die volle Anerkennung der Rechte der Vernunft, d. h. der wahre Rationalismus, — nicht diejenige Richtung und Schule, welche sich den Ehrennamen Rationalismus ausschließlich anmaßen will, — eben zu dem christlichen Supranaturalismus führe; — allerdings nicht aus dem Grunde, weil die Vernunft eine solche geheimniß-

volle Tiefe hätte, daß sich eigentlich über ihre Aussagen nicht ins Klare kommen ließe, sondern man sich begnügen müßte, sich von ihr manches zu ahnen geben zu lassen, was auf eine göttliche Wirksamkeit eben in so fern führte, als es sich nicht verdeutlichen läßt; sondern aus dem Grunde, weil das durch die Vernunft Dargebotne auf eine vor der Vernunft sehr lichtvoll als annehmbar sich rechtfertigende Weise vervollständigt und ergänzt wird durch die Offenbarung — und zwar durch eine Offenbarung, über deren Inhalt, so segensvoll und belebend er das Gefühl anspricht, wir uns ganz deutlich verständigen können. Ob damit gleich der Supranaturalist eine göttliche Wirksamkeit gelten läßt, findet er nicht für nöthig, diese in bloßer Wärme ohne Licht bestehen zu lassen. Daß er nun hierin Unrecht thut, und des Wahren verfehlt, wenn er das Gepräge der göttlichen Wirksamkeit nicht bloß in dem Geheimnißvollen, sondern auch in dem Aufschlusse über das Geheimnißvolle findet und achtet, wird ebenfalls etwas seyn, was er bereit ist, durch die Würdigung der Gründe, auf welchen seine Ansicht beruht, sich nachweisen zu lassen.

Um aber auf die zwei Fragen, welche mir gestellt werden, überzugehen, so ist die erste: „Wagst du zu bestimmen und genau zu begrenzen, was dem Menschen mitgegeben ist, in ihm liegt, und aus ihm selbst entwickelt werden kann? — Oder mit andern Worten: Kannst du die Kräfte und Gesetze der Vernunft so ganz bestimmen, ausmessen und erschöpfen, daß du zugleich bestimmen kannst, was von ihr hervorgebracht und aus ihr entwickelt werden kann, und was nicht?"

Die einfache Antwort ist: Eine solche Bestimmung und Begrenzung zieht keineswegs willkührlich der christliche Supranaturalist; sondern sie ist von Christus gezogen.

Ich muß deßwegen, anstatt dieser Frage, eine Widerlegung des mit Belegen (Zeitschr. St. 2. S. 97.) aufgestellten Satzes mir versprechen:

„Und somit ist das Christenthum so wenig gleichgültig gegen die Anerkennung eines bindenden Ansehens in Glaubenssachen neben den bloßen Aussagen des Innern des Menschen, daß vielmehr da kein Christenthum ist, wo die Belehrung desjenigen nicht als vollgültig erkannt wird, welcher von sich sagt, daß er allein die wahren Aufschlüsse über Gott kraft seines ganz eigenthümlichen Verhältnisses zu ihm zu geben im Stande sey."

Bei dem christlichen Supranaturalisten verwandelt sich die berührte Frage in eine exegetische. Wäre nachzuweisen, daß auch Christus sie nicht bejahen durfte: so möchte wohl irgend ein Supranaturalismus, aber nicht ein christlicher mehr Statt haben dürfen. An und für sich aber dürfte wohl die Behauptung sich aufstellen lassen, daß eine supranaturalistische Ansicht, wie die berücksichtigte Abhandlung sie darstellte, sich folgerichtig durchführen lasse, ohne daß der Supranaturalist die Bestimmung und Begrenzung, über deren Festsetzung hier Red' und Antwort begehrt wird, wirklich zu ziehen für nothwendig hielte. Es wäre ja doch wohl denkbar, daß eine Wahrheit unter gewissen Bedingungen für die menschliche Vernunft auffindbar wäre, welche Gott, weil diese Bedingungen nicht eintreten oder eintraten, durch seine Offenbarung den Menschen kund werden ließ, und bei der noch nicht so weit vorgeschrittenen Reife der Vernunft, um sie selbst aufzufinden, als eine von ihm mitgetheilte Wahrheit rechtfertigte — durch Gründe, welche dadurch nicht unhaltbar würden, wenn etwa an sich auch noch andre — in der Vernunft liegende — vorhanden wären und später aufgefunden wür-

den. Es wäre neben der Vernunft eine Quelle der Erkenntniß durch die Offenbarung geöffnet, selbst wenn an und für sich die Vernunft als geeignet gälte, die fragliche Wahrheit aufzufinden. — Ein weiterer denkbarer Fall wäre der, daß, wenn auch das Gebiet dessen, was von dem menschlichen Vermögen aufzufinden wäre, sich schwer begrenzen ließe, denn doch von einer gewissen Art von Wahrheiten sich nachweisen ließe, daß, auch die weiteste Ausdehnung des Gebietes, zu der man berechtigt wäre, angenommen, die Auffindung derselben denn doch nicht innerhalb der Grenzen jenes Gebietes fiele, und noch mehr, daß, wenn auch die Ahnung gewisser Wahrheiten der Vernunft mitgegeben wäre, eben dieser Ahnung die zum sichern und fruchtbaren Glauben erforderliche Zuverlässigkeit und Bestimmtheit erst durch die Offenbarung gegeben würde. Supranaturalismus würde Statt finden können, auch wo nicht gerade mehr geglaubt würde, als was auch die Vernunft zu glauben oder zu ahnen gäbe; nur wird sich der Supranaturalist nicht im Voraus das Gebiet seines Glaubens hierauf einengen lassen.

Zu dem allen aber kommt, daß jene Bestimmung und Begrenzung, welche selbst zu ziehen der christliche Supranaturalist ruhig dahin gestellt bleiben lassen dürfte, von dem Rationalisten (des Geistes, wie die Abhandlung nach den vorliegenden historischen Thatsachen ihn auffaßte) wirklich gezogen wird, indem dieser eben aus dem Grunde gewisse Wahrheiten des Christenthums abweißt, weil sie nicht innerhalb des Gebietes der von der Vernunft auffindbaren Wahrheiten liegen. Und ihm gegenüber sucht der Supranaturalist eben das Unbegründete dieser Absteckung des Gebietes des Glaubens nachzuweisen. Anstatt aber nun mit getroster Einsicht der Gründe der Wahrheit sich bewußt seyn zu dürfen, sich auf die Ahnung einer geheimnißvollen Tiefe der Vernunft verweisen zu lassen, kann

vielleicht dem Rationalisten so wenig genügen, als dem Supranaturalisten; und dann beut sich der Mysticismus, wie er wenigstens hier angedeutet wird, dem einen und dem andern vergebens zum Vermittler an.

Eben so wenig, wie die erste, kann die zweite Frage den Supranaturalisten in Verlegenheit bringen:

„Kannst du eine Wahrheit aufzeigen, worüber die unzweifelhafte Gewißheit vorhanden ist, daß sie nicht aus der Vernunft hervorgegangen sey, nämlich unter der stets vorauszusetzenden göttlichen Leitung und Einwirkung, und deren Ueberzeugungskraft auf etwas anderem, als auf der Uebereinstimmung mit der Vernunft beruhe"? —

Freilich ist die Frage abermals so gefaßt, daß gewisse Theile derselben durchaus keinen Gegensatz zu der von mir dargestellten supranaturalistischen Ansicht bilden. Ich kann derselben gemäß von nichts mich überzeugen, für dessen Annahme ich nicht Gründe habe, welche meine Vernunft für genügend findet, mithin von nichts, das nicht mit meiner Vernunft übereinstimmt. Eben so kann göttliche Leitung und Einwirkung, welche stets vorauszusetzen seyn soll, in einem Sinne gefaßt werden, in welchem zu derselben alles gehört, was der Supranaturalist Offenbarung nennt. Da nun diese, indem sie an einen Menschen ergeht, nicht anders an ihn denn als Vernünftigen, d. h. an seine Vernunft, ergehen kann: so ging die geoffenbarte Wahrheit, als unter der göttlichen Leitung und Einwirkung in diesem Menschen geboren, aus nichts anderm hervor, als aus seiner Vernunft. Das Bedauern darüber unterdrückend, daß hier nicht, wozu doch eben die zum Gegenstande der Widerlegung gewählte Abhandlung Anlaß und Aufforderung gegeben haben dürfte (vergl. Tüb. Zeitschr. St. 1. S. 82 ff.), bestimmtere Ausdrücke gewählt worden sind, setze

ich voraus, unter „aus der Vernunft hervorgegangen" sey zu verstehen: „aus der Vernunft so hervorgegangen, daß das Vermögen, eine Wahrheit einzusehen und hervorzurufen, in der Vernunft des Menschen als Anlage bereits ursprünglich lag". Hier hätte der Supranaturalist, indem er eine Wahrheit nicht deßwegen glaubt, weil er seiner Vernunft nicht vertraut, sondern weil er ihr vertraut, das volle Recht, die Frage vielmehr umzukehren:

„Kannst du mir nachweisen, daß wir in vollem Besitze der uns kostbaren Glaubenswahrheiten wären, ohne daß Gott sie uns geoffenbaret hätte"?. —

Denn ein Supranaturalist glaubt ja einer Offenbarung nicht deßwegen (das ist nicht Glaubens**grund** für ihn), weil die Vernunft die Wahrheit nicht durch sich selbst zu finden im Stande war, sondern weil Gott sie auf einem der Vernunft zum Hervorbringen von Ueberzeugung genügenden Wege — abgesehen davon, ob sie aus der Vernunft zu schöpfen war — den Menschen zu erkennen gab: wodurch sie dann eben Eigenthum der Vernunft wird, und die Vernunft sie als sich anzueignendes Besitzthum ergreift.

Allein, ohne von dem Rechte, eine solche Gegenfrage zu stellen, Gebrauch zu machen, antwortet der Supranaturalist getrost: Ja, und nennt z. B. den Grund des ganzen Christenthums, — die Wahrheit: daß Jesus ist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes; oder: daß er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, und daß niemand zum Vater kommt, ohne durch ihn. Unleugbar mußte Christus von Gott uns geschenkt seyn, ausserdem hätte aus der Vernunft die Wahrheit, daß wir nur durch ihn zum Vater kommen, nicht hervorgehen können. Und eben selbst die Idee eines solchen Christus, durch welchen wir zum Vater kommen, hätte sie erschöpfend der

Vernunft ursprünglich eingewohnt, müßte deren Verwirklichung in der Erfahrung entbehrlich gemacht haben, da ja die Vernunft bereits in sich gehabt hätte, was sie dem Führer zum Vater mitgetheilt, auf ihn übergetragen hätte. Da wäre sie aber im Stande gewesen, selbst zum Vater zu führen. Auch die Idee dieses Führers zum Vater also ist gegeben, nicht aus der Vernunft geschöpft: als so geeignet zum Herstellen des richtigen Verhältnisses der Menschen zu Gott, nachdem Gott uns Christum geschenkt und als solchen gerechtfertigt hat, daß unsre Vernunft nicht umhin kann, ihn anzuerkennen. Sollte ich aber aufgefordert werden, statt einer historischen Thatsache, welche das Christenthum zu glauben gibt, vielmehr eine dem Historischen zu Grunde liegende Wahrheit an sich anzugeben: so nenne ich wiederum die Wahrheit von unserer Versöhnung mit Gott. Hätte die menschliche Vernunft sich diese ohne Mithülfe der Offenbarung und der damit zusammenhängenden Thatsachen anzueignen gewußt: so ist wohl klar, daß dann kein Erlöser vonnöthen gewesen wäre. Der Mensch hätte sich ja eben nach dem Zeugnisse seiner Vernunft bereits in dem Verhältnisse Gott gegenüber sehen müssen, müßte wenigstens jetzt — gehörig darüber verständigt — an und für sich in einem solchen sich sehen, welches seinem Bedürfnisse nach Geist und Herz entspricht. Eine Thatsache, welche dem Menschen seine Versöhnung verbürgte, eine Vermittlung, durch welche er ihrer froh wurde, wäre in diesem Falle etwas Widersinniges.

Jedoch am begierigsten muß ich auf den Beleg dafür seyn — ob der Erweis hiervon freilich für mein Herz der schmerzlichste wäre —, daß ich mit dem Geiste des Evangeliums mich in Widerstreit setzte durch eine Ausführung, wie ich sie gab, nach deren Ergebniß Rationalismus und Supranaturalismus zwei entgegengesetzte, als verschiedne Richtungen nicht zu versöhnende Ansichten seyen (wo-

durch natürlich auch nicht von ferne eine Befeindung zwischen den Bekennern des einen oder des andern begründet werden kann — selbst wenn sie in ihren Ueberzeugungen gar nicht zusammenträfen, statt daß ausdrücklich anerkannt wird, Tüb. Zeitschr. St. 2. S. 76 ff., daß wichtige religiöse Ideen das gemeinsame Besitzthum des einen wie des andern sind, wobei sich ohnehin von selbst versteht, daß der Uebergang der einen Ansicht in die andere, deren Umtauschung mit der andern bei einem Individuum im mindesten nicht als unthunlich behauptet wird). Eben des Strebens, den ächten Geist des Evangeliums zu beleuchten, glaube ich mir getrost bewußt seyn zu dürfen, und ich hoffte, auch bei dem Niederschreiben der berücksichtigten Abhandlung durch kein andres Streben geleitet worden zu seyn, bin auch bis jetzt noch nicht im Klaren darüber, wie das ernste Unternehmen, gewisse Richtungen unsrer Zeit in ihrem eigenthümlichen Wesen mit Wahrheitsliebe zu würdigen, für etwas nicht im Geiste des Evangeliums, sondern nur in der theologischen Schulbildung Begründetes von einem Freunde der Wahrheit wolle erklärt werden. Für das Recht zu einer solchen Prüfung hätte ich geglaubt die protestantische Freiheit anrufen zu dürfen, gegen eine im Voraus dagegen ausgesprochene Verdammung mein Bewußtseyn von Pflicht, über welches als über ein unchristliches zu richten nur derjenige befugt seyn dürfte, welcher den Mangel evangelischen Sinnes in der Art der Ausführung nachzuweisen im Stande ist. Möge die Achtung, welche Herr Dr. de Wette gegen gewisse Seiten meines Wesens zu versichern mich würdigt, eben dadurch sich kund thun, daß der Bemerkung, welche mir entgegengesetzt wurde, bald eine Ausführung folge, welche mit der aufrichtigen Gewissenhaftigkeit, die mir die Achtung gegen diejenigen, welchen meine Gründe entgegen gestellt wurden, zur Pflicht machte, in das Einzelne meiner Behauptungen und Gründe eingehe, — eine bereits in der Abhandlung

(St. 2. S. 104 f.) gestellte Bitte, welche ich am wenigsten gern gegen einen Gegner, wie Hr. Dr. de Wette, vergebens gemacht haben möchte!

2.

Vermischte Bemerkungen

von

Dr. Gieseler.

1.

Zu Joh. 6, 22.

Zuerst eine grammatische Bemerkung. Die Griechen pflegen bekanntlich, wenn sie die Worte eines Andern indirect wieder erzählen, sich in die Zeit des Redens zu versetzen, und dieselben tempora zu gebrauchen, die der Redner von seinem Standpuncte aus gebrauchen mußte, während die Lateiner und Deutschen von dem Standpuncte des Erzählers aus die tempora bestimmen. Vergl. Hermann ad Viger. ed. I. p. 214 sqq. Matthiä's ausführliche griechische Grammatik, 1 Auflage S. 710 f. Dasselbe findet statt, wenn von einem Erkennen, Wissen u. s. w. erzählt wird. Auch hier versetzt sich der Erzähler in die Zeit des Erkennens, setzt, was als gegenwärtig erkannt wurde, ins praesens, was als vergangen, ins praeteritum. Indem die Deutschen und Lateiner hier den Standpunct des Erzählers festhalten, müssen sie statt des Präsens das Imperfectum, statt des Aoristes das Plusquamperfectum gebrauchen. Vergl. Joh. 5, 6. *γνοὺς ὅτι ἔχει*, 6, 5. *θεασάμενος ὅτι ἔρχεται*, V. 15. *γνοὺς ὅτι μέλλουσιν*, V. 24. *εἶδεν ὅτι οὐκ ἔστιν*, wo Lateiner und Deutsche die Präsentia mit Imperfectis übersetzen müssen. Ferner Matth. 27, 18. *ᾔδει ὅτι παρέδωκαν*, Luc. 8, 53. *εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν*,

17, 15. ἰδὼν ὅτι λάθῃ u. s. w., wo die nachfolgenden Aoriste im Deutschen und Lateinischen durch Plusquamperfecta übersetzt werden müssen. Demnach kann Joh. 6, 22. ἰδὼν, ὅτι – οὐκ ἦν ἐκεῖ – καὶ ὅτι ου συνεισῆλθε nur heißen: „als das Volk sah (erkannte), daß kein anderes Schiff da gewesen war (nicht war), und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Schiff getreten war." Die Meinung Bezas, daß schon ἰδὼν als Plusquamperfectum zu nehmen sey, wurde durch die unrichtige Auffassung des ἦν veranlaßt, was auch in Luthers u. a. Uebersetzungen fälschlich durch „war" übersetzt wird.

2.

Zu Joh. 7, 38.

Die Beziehung dieser Worte auf eine Schriftstelle ist noch nicht genügend erklärt. Daher möge der folgende neue Versuch Entschuldigung finden.

Ich gehe von der allgemein angenommenen Bemerkung aus, daß die Worte Jesu zunächst veranlaßt wurden durch die am Laubhüttenfeste übliche Ceremonie des Wassergießens. Ein Priester holte bei dem Morgenopfer in einem goldenen Gefäße Wasser aus der Quelle Siloa, und goß es, mit Wein vermischt, auf den großen Brandopferaltar aus. Von hier wurde es durch die Oeffnungen, welche sich nach der Erzählung der Rabbinen in dem Altare befanden, in Röhren abgeleitet, welche durch den Berg hinab in den Bach Kidron führten.

Indem dieses Wasser unten aus dem Bauche des Berges wieder hervorströmte, lag den Juden die Erinnerung an die prophetischen Weissagungen sehr nahe, nach welchen in den messianischen Zeiten ein Quell vom Tempel Jehovahs ausgehen, und das Land bewässern sollte (Ezech. 47, 1. Joel 3, 18. Zach. 14, 8.). Sofern dieser Quell ein Bild des Segens war, welcher unter der Herrschaft

des Messias von dem Sitze Jehovahs aus sich über das Volk verbreiten sollte; so faßt hier Jesus dieses Bild auf, um es zu erweitern und zu berichtigen. „Wer wahrhaft an mich glaubet, von dem gilt, was die Schrift für die messianischen Zeiten von dem Tempel verkündet: Ströme lebendigen Wassers (der messianische Segen, nämlich in Jesu Sinne Erleuchtung und Mittheilung eines höheren Lebens) werden von seinem Innern ausgehen.“ Die Stelle, welche Jesus besonders im Auge hat, ist Zach. 14, 8. יֵצְאוּ מַיִם־חַיִּים מִירוּשָׁלַםִ. Die Worte *ποταμοὶ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος* sind deutlich aus ihr entnommen; statt מִירוּשָׁלַםִ wird aber das Berichtigende *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* gesetzt. Die Wahl dieses, an sich betrachtet, sehr harten Ausdrucks erklärt sich, wenn man annimmt, derselbe sey dem *ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ ὄρους τούτου* entgegengesetzt. Daß die Zuhörer die Anspielung auf eine Messianische Weissagung wohl verstanden, geht daraus hervor, daß durch diese Worte sogleich der Streit unter ihnen geweckt wurde, ob Jesus der Vorläufer des Messias, der Messias selbst, oder keiner von beiden sey. Vergl. V. 40 ff.

3.

Zu Apostelgesch. 21, 9.

Was hier von dem Diaconus Philippus, der in Cäsarea wohnte (V. 8, vergl. 8, 40.), gesagt wird, daß seine vier Töchter die Gabe der Prophetie besessen hätten; das wurde im zweyten Jahrhundert allgemein von dem Apostel Philippus, der den letzten Theil seines Lebens in Hierapolis in Phrygien zubrachte, erzählt. So Polycrates ap. Euseb. III, 31. V, 24; der Montanist Proculus in dem Dial. Caji ibid. III, 31; Papias ibid. III, 39. Eusebius findet keinen Anstoß, sich darüber (III, 31.) auf jene Stelle der Apostelgeschichte zu beziehen, als ob

dort von demselben Philippus die Rede sey. Valesius ad h. l. erklärt die Verwechselung des Apostels und des Diaconus für einen alten Irrthum, und scheint vorauszusetzen, daß der in Hierapolis lebende Philippus nicht der Apostel, sondern der Diaconus gewesen sey. Ohne Zweifel läßt es sich wohl denken, daß der Diaconus Philippus, welcher früher in Cäsarea wohnte, sich später in Hierapolis in Phrygien niedergelassen, daß er hier apostolisches Ansehen genossen habe, und daß die spätere Sage in Hierapolis, um den Ruhm der Gemeinde zu vergrößern, ihn um so leichter mit dem Apostel habe verwechseln können. Nur ist das schwer zu erklären, wie schon Papias, der bald darauf Bischof von Hierapolis war, und der mit besonderem Eifer dem Leben und der Lehre der Apostel nachforschte, sich so habe irre führen lassen können.

Indeß, wenn mich nicht alles täuscht, so sind die Worte in der Apostelgeschichte eine spätere Glosse. Zuerst tragen sie das allgemeine Kennzeichen der Glossen darin, daß sie völlig abgerissen stehen, während sich das Vorhergehende und Nachfolgende genau an einander schließt. Ferner beachte man, daß Lucas in diesem Theile seiner Erzählung es besonders hervorhebt, wie der Geist dem Paulus kurz vor seiner Ankunft in Jerusalem mehrere Male die ihm daselbst bevorstehenden Schicksale habe verkündigen lassen (vgl. V. 4. und 10—12). So ist man durch den Erzähler selbst darauf geführt, in dieser Verbindung nach der Erwähnung geistesbegabter Menschen, welche mit dem Apostel zusammentrafen, eine Erzählung zu erwarten, wie auch durch diese der Apostel auf seine Schicksale hingewiesen sey. Die bloße trockene Notiz dagegen, daß Philippus prophetische Töchter gehabt habe, ist für den Leser an diesem Orte unbefriedigend und störend.

Ich glaube daher, daß ein alter Leser, welcher den Philippus in diesem Zusammenhange erwähnt fand, den Diaconus mit dem Apostel verwechselnd, sich an die prophetischen Töchter des Letztern erinnerte, und diese Notiz an den Rand schrieb, um darauf hinzudeuten, daß wohl auch diese Prophetinnen dem Paulus damals sein nahes Schicksal verkündet haben möchten.

4.

Ob Aben-Esra Mosen für den Verfasser des Pentateuchs halte?

Aben-Esra wird nach der Erklärung, welche Spinoza von der Stelle seines Commentars zu Deut. 1, 1. giebt, gewöhnlich für den Ersten gehalten, welcher aus historisch-kritischen Gründen den mosaischen Ursprung des Pentateuchs geläugnet habe. Dagegen behauptet Richard Simon, daß jener Rabbi a. a. O. nur die spätere Interpolation einiger Stellen des Pentateuchs nachweisen wolle, ohne im geringsten daran zu zweifeln, daß Moses Verfasser desselben sey. Er vertheidigt diese Ansicht am ausführlichsten in der Critique de la bibliothèque des auteurs eccles. et des prolegomènes de la Bible publiez par M. E. Du Pin. T. III. p. 195 — 221. Die Sache verdiente von einem in der rabbinischen Literatur bewanderten Gelehrten von neuem näher untersucht zu werden.

5.

Was heißt apocryphisch?

Die Erläuterung des Ausdrucks apocryphisch ist immer noch nicht vollendet. Man hat zwar schon lange eingesehen, daß derselbe nicht immer in der christlichen Kirche dieselbe Bedeutung gehabt hat: indeß kenne ich noch keine genügende historische Entwickelung, welche, von der ersten Bedeutung des Wortes ausgehend, die verschiedenen Modificationen, welche dieselbe erlitten hat, genügend nach-

wiese. Es scheint mir, daß man bei früheren Erklärungen zu sehr darnach gestrebt habe, die verschiedenen Bedeutungen, in denen der Ausdruck vorkommt, mit der Etymologie desselben in Verbindung zu setzen. Allerdings muß die erste Bedeutung jedes abgeleiteten Worts etymologisch gerechtfertigt werden: die weitere Entwickelung derselben bindet sich aber nicht immer an die Etymologie, sondern wird oft durch äußere zufällige Verhältnisse bestimmt. Doch ohne mich in weitere Erörterung der früheren Erklärungen einzulassen, wage ich folgenden Versuch, die Entwickelungsgeschichte der Bedeutungen jenes Ausdrucks zu bestimmen:

1. *Ἀπόκρυφοι βίβλοι* sind der ersten Bedeutung nach geheime Bücher, d. h. Bücher, die Geheimnisse enthalten, oder die geheim gehalten werden. In dem ersten Sinne nennt Epiphanius haer. L. 1. c. 3. die Apocalypse *ἀπόκρυφον διὰ τὰ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει βαθέως καὶ σκοτεινῶς εἰρημένα.* In dem zweiten Sinne wird von *ἀποκρύφοις*, welche die Juden besäßen, geredet. So von Origenes Epist. ad African. p. 242. ed. Wetst., wo er versichert, daß die Juden die Bücher Tobias und Judith nicht gebrauchten: *οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί.* Und von Epiphanius haer. XXX, c. 3., wo derselbe erzählt, daß das Evangelium Johannis in hebräischer Uebersetzung von den Juden in Tiberias *ἐν τοῖς Γαζοφυλακίοις* aufbewahrt werde, *καὶ ἐναποκεῖσθαι ἐν ἀποκρύφοις.* Eben so setzt Didymus ad Act. 8, 39. in Wolf. anecd. graec. Tom. IV, p. 35. *δεδημοσιευμένας βίβλους* den *ἀποκρύφοις* entgegen.

2. Solcher geheimen Schriften rühmten sich nun die Häretiker, insbesondere die Gnostiker, als Quellen ihrer geheimen und höheren Erkenntniß. Z. B. Clem. Alex. Strom. I. p. 357. ed. Potter: *βίβλους ἀποκρύφους τἀνδρὸς τοῦδε* (des Zoroaster) *οἱ τὴν Προδίκου μετιόντες αἵρεσιν αὐχοῦσι κεκτῆσθαι.* Diese geheimen Schriften

der Häretiker waren so zahlreich, und wurden in der Polemik so häufig erwähnt, daß, wenn unter Christen von *βίβλοις ἀποκρύφοις* die Rede war, man nur an jene ketzerischen Geheimschriften dachte. Auf diese ging daher jener Name vorzugsweise über: und so empfing derselbe, der unter den Häretikern einer Schrift zur Empfehlung diente, unter den Catholikern den Nebenbegriff häretischer Verwerflichkeit. Vgl. Tertull. de anima c. 2. penes nos apocryphorum confessione damnantur. Athanasius Epist. ad Rufin. *ἀπόκρυφα — αἱρετικῶν ἐστιν ἐπίνοια.* Irenaeus I, c. 20. *ἀπόκρυφοι καὶ νόθαι γραφαί.* Cyrill. Hieros. Catech. IV. *ψευδεπίγραφα καὶ βλαβερά.*

3. Diese Apocryphen bildeten gleichsam einen häretischen Canon, dem catholischen Canon gegenüber: viele von ihnen trugen die Namen heiliger Personen des Alten und Neuen Testaments, und hätten, im Falle sie ächt gewesen wären, in den catholischen Canon aufgenommen werden müssen (vgl. Augustin. contra Adversar. legis et Proph. I, c. 20. von den dem Andreas und Johannes beigelegten Schriften: si illorum essent, recepta essent ab Ecclesia). So trat nun also unter den Catholikern der Begriff apocryphisch in einen bestimmten Gegensatz zu dem Begriff canonisch: apocryphisch wurden die Schriften genannt, welche durch ihren Titel einen Anspruch auf die Aufnahme in den Canon machten, aber als untergeschoben nicht aufgenommen wurden. Dieser Begriff liegt in den Erklärungen Hieron. Epist. 7. ad Laetam: Apocrypha sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur; Rufinus in expos. Symb. Apost. Caeteras vero scripturas apocryphas nominarunt, quas in ecclesiis legi noluerunt (die also doch einen Anspruch auf kirchlichen Gebrauch machten). Augustinus suchte nun diesen abgeleiteten Begriff in seiner

bekannten Definition (De civ. Dei XV. c. 23: apocryphae nominantur eo quod earum occulta origo non claruit patribus) aus der Etymologie des Wortes abzuleiten: ohne Zweifel unglücklich. Denn die Catholiker glaubten ja die Verfasser mehrerer dieser untergeschobenen Schriften (z. B. den Leucius als Verfasser der manichäischen Acta Apostolorum) zu kennen, und standen doch nicht an, sie zu den Apocryphen zu rechnen.

4. Der Begriff apocryphisch trat nach und nach in einen noch schärfern Gegensatz zu dem Begriff canonisch: so daß man Alles, was einen unzulänglichen Anspruch auf Aufnahme in den Canon machte, mochte es untergeschoben seyn oder nicht, apocryphisch nannte. In diesem Sinne findet sich der Ausdruck zuerst bei Hieronymus gebraucht. Diese Begriffserweiterung bewirkte eine bedeutende Veränderung in der Bestimmung der alt- und neutestamentlichen Apocryphen.

Bis dahin verstand man unter Apocryphen des Alten Testaments nur die jetzt so genannten Pseudepigraphen (Constitutt. Apost. VI, c. 16. *βιβλία ἀπόκρυφα Μωσέως καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἀδὰμ, Ἡσαΐου τε καὶ Δαβὶδ καὶ Ἡλίου καὶ τῶν τριῶν πατριαρχῶν φθοροποιά.*). Die den Anhang der griechischen Bibelübersetzung bildenden Schriften nannte man dagegen, nachdem man sie von den canonischen Büchern unterscheiden gelernt hatte, bekanntlich *βιβλία ἀναγινωσκόμενα*, libri ecclesiastici, und war so weit davon entfernt, sie mit den Apocryphen zusammen zu stellen, daß man sie wegen ihres moralischen Inhalts den Catechumenen zur Lesung empfahl. Ihre zufällige Verbindung mit der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments hatte ihnen indeß den Schein gegeben, als ob sie Ansprüche auf die Aufnahme in den alttestamentlichen Canon machten: von den ältern Kirchenvätern waren sie wirklich irrthümlich zu

demselben gerechnet worden: deshalb stand Hieronymus (im Prologo galeato) nicht an, auch sie apocrypha zu nennen, weil sie, als nicht inspirirt, einen unzulänglichen Anspruch auf Aufnahme in den alttestamentlichen Canon machten.

In den neutestamentlichen Canon waren außer den Schriften der Apostel auch einige Schriften von Apostelschülern, nämlich des Marcus und Lucas, aufgenommen worden. Dadurch schienen auch die Schriften der übrigen Apostelschüler einen Anspruch auf die Aufnahme in den Canon zu erhalten, wie ja denn auch die Briefe des Barnabas und des Clemens in einzelnen Gemeinden kirchlichen Gebrauch gehabt hatten. Indeß das allmählig fixirte Urtheil der Kirche hatte die Ansprüche dieser Bücher auf Aufnahme in den Canon für unzureichend erklärt, und so wurden auch sie jetzt als apocryphisch bezeichnet. Hieron. in catal. c. 6.: Barnabas — unam ad aedificationem Ecclesiae pertinentem epistolam composuit, quae inter apocryphas scripturas legitur. In diesen wenigen Worten spricht sich deutlich der veränderte Begriff von dem, was apocryphisch sey, aus. Der Brief des Barnabas wird zugleich für ächt und erbaulich, und für apocryphisch erklärt. Die Kennzeichen, daß eine Schrift untergeschoben und häretischen Ursprungs sey, gehören also nicht mehr zu jenem Begriffe: apocryphisch heißt der Brief blos deshalb, weil er einen unzureichenden Anspruch auf die Aufnahme in den Canon macht. In eben dem Sinne werden in der griechischen Stichometrie, die sich vor dem Syncellus findet, die Briefe des Clemens, Ignatius und Polycarpus, und der Hirte des Hermas zu den neutestamentlichen Apocryphen gerechnet (s. Cotelerii Patres Apostt. vol. II, P. II, p. 273).

5. So wie nach und nach neben den heiligen Schriften auch die Schriften der Väter ein canonisches Ansehen erlangten und gleich jenen in den theologischen Streitigkeiten als Beweismittel gebraucht wurden; so erweiterte sich nun

auch der dem Canonischen entgegenstehende Begriff des Apocryphischen. In dieser Erweiterung erscheint er zuerst in dem Bücherverzeichnisse des Gelasius (bei Gratian. Dist. XV, c. 3). Nachdem hier zuerst die Opuscula sanctorum patrum, quae in ecclesia catholica recipiuntur, aufgezählt sind, wird der ganze übrige Nachlaß der ältern kirchlichen Schriftsteller als apocryphisch verworfen, und so erscheinen hier in dem Verzeichnisse der Apocryphen die Werke Tertullians, des Clemens Alex., des Cassianus, die Kirchengeschichte des Eusebius u. s. w. Hier ist also alles apocryphisch, quod ecclesia non recipit, d. h. alle diejenigen Schriften der christlichen Literatur, welche nicht für völlig rechtgläubig galten.

6.

Ueber des Phil. Camerarius Erzählung von seiner Gefangenschaft zu Rom.

Der sel. Kanne hat in der Schrift: Zwei Beiträge zur Geschichte der Finsterniß. Frankf. a. M. 1822. die Erzählung des Phil. Camerarius von seiner Gefangenschaft in Rom aus einem deutschen Manuscripte herausgegeben, welches sich in der Pfarrbibliothek der reformirten Gemeinde in Erlangen befindet, und für das Autographum gehalten wird. Es ist indeß von dem Herausgeber übersehen, daß diese Erzählung bereits lateinisch von J. G. Schelhorn hinter dessen de vita, fatis ac meritis Phil. Camerarii comment. Norimb. 1740. 4. herausgegeben war, und zwar aus einem Mscr. des Nürnbergischen Bürgermeisters Ebner von Eschenbach, welches ebenfalls einem Autographo gleich zu achten war, da Camerarius selbst hin und wieder demselben Bemerkungen beigeschrieben hatte. Vergleicht man die beiden Ausgaben mit einander, so findet man sie meist wörtlich übereinstimmend: indeß hat jede auch eigenthümliche Einschaltungen, die lateinische insbesondere mehrere literarische Bemerkungen,

und anhangsweise eine Sammlung von Documenten vor der anderen voraus. Es scheint mir, daß Camerarius diese Erzählung zuerst lateinisch niedergeschrieben, und sie dann für den weiblichen Theil seiner Familie (das deutsche Mscr. gehörte ursprünglich seiner Tochter an) mit manchen für denselben angemessenen Zusätzen und Auslassungen deutsch übersetzt hat.

3.

Ueber die Worte: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος.* 1 Joh. 5, 20.

Von
Dr. Lücke.

Ich habe in meinem Commentar zu den Johanneischen Briefen S. 241. die oben angegebene Stelle so übersetzt und erklärt: „Dieser (nämlich *ἐν ᾧ ἐσμεν ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰ. Χρ.*, also der Vater J. Christi) ist der wahre Gott (im Gegensatz gegen die *εἴδωλα*), und dieß (nämlich die Erkenntniß des wahren Gottes und die Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn) ist das ewige Leben." Die a. a. O. gegebene Rechtfertigung meiner Auslegung in Beziehung auf den Anfang der schwierigen Stelle will ich jetzt nicht wiederholen. Nur die dort schuldig gebliebene philologische Rechtfertigung für meine Behauptung „daß *καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος* als eine Breviloquenz und Contraction der Gedanken zu nehmen und so aufzulösen sey: *καὶ αὕτη ἐστὶν* (aus *οὗτός ἐστιν* zu ergänzen) *ἡ ζωὴ αἰώνιος* —" soll, so weit sie mir bis jetzt möglich geworden ist, hier nachgeliefert werden. Es ist aber, was ich gebe, mehr eine Frage, als eine Antwort. —

Was zuerst den durch meine Auslegung gewonnenen Gedanken betrifft, so scheint mir derselbe eben so sehr in den vorliegenden Zusammenhang zu gehören, als echt Jo-

hanneisch zu seyn. Man vergleiche in Beziehung auf das Letztere 5, 11—13. 2, 23. 24. 25. 1, 3. Der Zusammenhang aber ist von der Art, daß der Anfang von 5, 20., verglichen mit dem auf den Schluß hinweisenden 5, 13., ein zwiefaches Schlußwort zu verlangen scheint, nämlich eins in Beziehung auf das ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, — das andere aber in Beziehung auf das καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰ. Χ. Das erste nun ist der Satz οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθ. θεός, das zweite aber καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος.

Die Construction des Satzes betreffend, so verkenne ich die Schwierigkeiten nicht, die es hat, meine Auflösung derselben philologisch zu rechtfertigen. Die angenommene Anomalie ist von ganz besonderer Art. Ein vollkommen analoges Exempel habe ich im A. und N. T. bisher vergebens gesucht. Der sogenannte Hebraismus führt hier nicht zum Ziele. Die Rede ist zu Griechisch, und die Anomalie darin muß wenigstens zunächst aus dem Griechischen Idiom erklärt oder entschuldigt werden. Aus der beliebten Sprachconfusion im N. T. die Erscheinung gleichsam in Bausch und Bogen zu erklären, kann ich nicht über mich erhalten. Vielleicht aber führt folgendes dem Ziele näher:

Jede Sprache hat ihre erlaubten und unerlaubten Anomalien. Es ist bekannt, daß gerade die Griechische darin sehr frei ist und selbst ihren Classikern oft die auffallendsten Anomalien erlaubt. Es ist der Ort nicht, dieß zu erklären oder zu entschuldigen; gewiß aber ist, daß die Griechische Sprache, besonders im populären Gebrauch, überaus reich ist an sogenannten syntaktischen Figuren, welche alle mehr oder weniger Anomalien sind. Die Construction unsres Satzes enthält offenbar die Anomalie eines Zeugma und zwar eines Prozeugma, was nur durch Ergänzung ἀπὸ κοινοῦ aufgelöst werden kann, wie wir oben gethan haben. Ich gestehe, für den vorliegenden Fall, wo das Prozeugma im pronom. demonstr. liegt und dieses zu dem vorhergehenden Satze in einer zwiefachen Bezie-

hung dem Sinne nach steht, keine ganz befriedigende Anomalie in den Classikern gefunden zu haben. Aber an Beispielen einer approximativen Analogie fehlt es mir nicht.

Oben an stelle ich folgendes Exempel aus der Odyss. β'. 114., welcher Stelle Matthiä a), dem ich sie verdanke, folgende Observation voranstellt: „Zuweilen steht das Relativum in einem Satze von zwei Gliedern, von denen jedes vom Relativo abhängt, so aber, daß dieses bei jedem in einem andern Casus stehen sollte, — nur ein Mahl, und muß also zu dem andern in einem andern Casus ergänzt werden." Die Stelle selbst lautet so: *ἄνωχϑι δέ μιν γαμέεσϑαι τῷ, ὅτεῳ τε πατὴρ κέλεται, καὶ ἁνδάνει αὐτῇ*, für *καὶ ὅς ἁνδάνει αὐτῇ*. Kann ein solches Zeugma mit dem Relativum bei Verschiedenheit der Casus Statt finden, warum nicht eben so mit dem Demonstrativum bei Verschiedenheit des Genus? —

Ferner findet sich auch bei den Classikern nicht selten, daß das Adjectiv und das Relativum sich im Genere und Numero bloß nach einem der zugehörigen Substantiven richtet, z. B. Il. ε. 891. *αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε.* Und Isocr. de pace p. 163. A. B. — *ἀπαλλαγέντες πολέμων καὶ κινδύνων καὶ ταραχῆς, εἰς ἣν νῦν πρὸς ἀλλήλους κατεστήσαμεν.* Diese Beispiele stehen mit unsrer Stelle zwar nur in einer entfernteren Analogie. Aber es läßt sich doch von ihnen aus die Möglichkeit der fraglichen Anomalie in unsrer Stelle einigermaßen begreifen.

Die verwandte Lateinische Sprache scheint ein solches anomales Zeugma nicht zu ertragen b). Allein folgender Satz bei Cicero Fam. 4, 8. enthält ein Hypozeugma, woraus sich die Möglichkeit eines Prozeugma wie das unsrige wenigstens zum Theil dürfte erklären lassen: Si ea, quae acciderunt, ita fers, ut audio, gratulari magis virtuti debeo, quam consolari dolorem tuum.

---

a) Ausführl. Gr. Gr. p. 656.
b) S. Ramshorn's Lat. Grammatik p. 363.

Um aber nach solchen näheren und entfernteren Analogien die Möglichkeit der von mir behaupteten Anomalie in unsrer Stelle ganz begreifen oder entschuldigen zu können, muß man nicht außer Acht lassen, daß unser Schriftsteller kein Classiker ist und die Stelle in einem Briefe vorkommt. Die unclassische Sprache, die Sprache des Briefes erlaubt Unregelmäßigkeiten, denen zwar die Analogie der erlaubten Anomalien nicht ganz fehlen darf, wenn sie dem Kritiker nicht verdächtig werden sollen, wofür man aber bei guten Schriftstellern und in einer sorgfältig ausgearbeiteten Rede vergebens nach völlig entsprechenden Beispielen suchen wird.

Johannes, scheint es, wollte zuerst nur schreiben: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληϑ. ϑεός. Es wäre damit genug gewesen; die Schlußermahnung 5, 21. hätte sich daran unmittelbar sehr schicklich angeschlossen. Allein in Beziehung auf den voraufgegangenen Gedanken von der Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott durch Christum fügte er den ihm geläufigen Lieblingsgedanken, daß eben in jener Gemeinschaft das ewige Leben bestehe, kurz hinzu, ohne, wie es wohl geht, zu bedenken, daß durch diesen Zusatz die Construction unregelmäßig und für den Leser dunkel würde. Ich zweifle nicht, daß sich in der patristischen Gräcität und Latinität Aehnliches finden wird, besonders bei nachlässigen und nach Kürze strebenden Schriftstellern, etwa einem Tertullian u. a. Meine deßfalsigen Nachforschungen aber sind bisher ohne Erfolg gewesen.

Der geneigte Leser wolle sich noch einmal daran erinnern lassen, daß dieser ganze Versuch nur eine Frage seyn soll an die besser Unterrichteten. Es würde mir sehr lieb seyn, wenn ein so competenter Richter, wie Hr. Kirchenrath Dr. Winer, diesen Versuch seiner Aufmerksamkeit würdigte, und mir aus dem reichen Schatze seiner grammatischen Studien eine belehrende Antwort auf meine Frage gäbe.

Recensionen.

1.

Das Buch der Sprüche Salomo's neu übersetzt, nach seinem Inhalte systematisch geordnet, mit erklärenden Anmerkungen und Parallelen aus dem A. und N. T. versehen, von Dr. C. P. W. Gramberg. Leipzig, bei J. A. G. Weigel. 1828. VIII. und 128 S. 8.

Herr Dr. Gramberg, besonders bekannt durch seine kritische Forschung über die Bücher der Chronik, hat an des Rec. Ansicht von der Hoheit und Würde der Salomonischen Weisheit solchen Anstoß genommen, daß er es der Mühe werth erachtet, ein besonderes Buch gegen ihn zu schreiben, worüber er sich im Eingange zum Vorworte also erklärt: „eine Recension von: Umbreit's historisch-kritischem und philosophischem Commentar über die Sprüche Salomo's, Heidelberg, 1826., in welcher ich insbesondere die Ansicht tadelte, die der geachtete Verfasser von dem Werth und der Erhabenheit der Salomonischen Sprüche zu hegen schien, legt mir die Verpflichtung auf, Hrn. Umbreit ausführlicher und gründlicher zu widerlegen, als es dort geschehen konnte, und ich versuche dies durch vorliegendes Büchlein".

Der Verf. beschuldigt den Rec., „er habe in der Einleitung zu seinem Commentar die Weisheit der Salomo-

nischen Sprüche über alle menschliche, namentlich über alle occidentalische Philosophie, welche ihm als höchst flach erscheine, erhoben, und sey nicht abgeneigt, die Moral, welche hier dargeboten werde, der Tugendlehre Jesu, wo nicht überzuordnen, wenigstens an die Seite zu setzen."

Rec. selbst verwundert über dieses wunderliche Urtheil, das ihm Herr Gramberg auf seine Rechnung geschrieben, hat mit Aufmerksamkeit die angefochtene Einleitung von neuem durchgelesen und nirgends die gesuchte Bestätigung solcher Beschuldigung zu finden vermocht. Denn, verstehe ich mich recht, so habe ich ja nur zu zeigen gesucht, daß die hebräische Weisheit über alle anderweitige orientalische erhaben sey, insoferne sie, jeder hohlen, zum Pantheismus führenden metaphysischen Speculation, wie dem trüben und verworrenen Mysticismus gleich abhold, in dem klaren Lichte einer reinen Ethik sich entfaltet habe. Es ist mir nicht möglich gewesen, auch nur ein Wort aufzuspüren, aus dem gefolgert werden dürfte, daß ich die Salomonische Philosophie über alle occidentalische hinauserhoben. Freilich habe ich S. VII. gesagt: „wenn wir, in die Flachheit abendländischer Ausdrucksweise eingehend, etwa nach Beweisen für das Daseyn Gottes fragen, so finden wir diese im Orient eben so wenig, wie bei den wahren Philosophen des Occidents, wie denn in diesem Punkte die äußersten Spitzen des Geistes im Morgen- und Abendlande sich auffallend berührten, als namentlich bei uns Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft die transcendentale Wissenschaft der Philosophie der Räumlichkeit der Mathematik entzog." Liegt aber nicht in diesen Worten deutlich genug der Sinn zu Tage, daß ich die wahre Philosophie des Occidents, welche sich von der Mathematik losgerungen, einer falschen gegenüber stelle, die Gottes Daseyn wie mit Formeln zu beweisen sich unterfangen? — Und wenn es S. VIII. heißt: „so ist das ganze Morgen-

land in seiner tiefen Unmittelbarkeit die stärkste Ironie auf das durch den fortgeschrittenen Geist der Wissenschaft gerichtete sogenannte philosophische Verfahren des Abendlandes, die Gottheit mit einer in sich selbst zurückgezogenen Reflexion, wie etwa die Figur des Pythagoräischen Lehrsatzes an die Tafel des kaltmessenden Verstandes zu zeichnen": will hieraus Hr. Gramberg nach seiner beleidigt gewähnten occidentalischen Philosophie etwa den Schluß ziehen, daß ich dem Könige Salomo einen Jakobi oder Schelling als flache Philosophen nachgesetzt? — Ueberhaupt, gesetzt der Verf. wollte meine Rechtfertigung der angeführten eigenen Worte nicht gelten lassen, so hat er übersehen, daß ich zuerst nicht von der ethischen, sondern von der metaphysischen Weisheit der Orientalen geredet und derselben S. XIII. das Verdienst nachgerühmt, daß bei ihrer Würdigung „Religion als Glaube der Gottheit d. i. als unmittelbar-gewisses Gefühl derselben, zunächst ohne Vermittelung des betrachtenden und aufklärenden Verstandes, als psychologische Grundlage und also als Anfang derselben festgehalten werden müsse," und wenn darauf noch hinzugefügt ist: „so wüßten wir denn jetzt, wie sich die eine Seite der morgenländischen Weisheit zu der abendländischen verhalte, daß jene nämlich von Religion ausgehe, um zur Philosophie zu gelangen, diese aber durch sich selber erst jene erobern wolle, bei welcher Unterscheidung man uns nicht einwenden möge, daß doch auch occidentalische Philosophen jene orientalische Richtung genommen, denn bei solchen läßt sich die morgenländische Quelle, aus der sie eine höhere Begeisterung getrunken, leicht bezeichnen", so wird doch wohl der Verf. nicht in Abrede stellen, daß die occidentalischen Philosophen der neueren Zeit das Alte und Neue Testament früher gekannt, ehe sie mit ihrer Weisheit hervorgetreten? — In der Charakteristik der ethischen Weisheit der Hebräer habe ich mich besonders

bemüht, das Princip derselben in dem tiefen Spruche: „Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang" nachzuweisen und in dieser Beziehung S. XL. gesagt: „daß die Hebräische Moral in ihrer lebendigen Ausströmung aus dem Quell des religiösen Bodens zur Erfrischung der dürren Sandebenen abendländisch = abstracter Schulweisheit gar nicht genug berücksichtiget worden". Aber auch in diesem Ausspruche wird der Verf. nicht eine orientalische Verketzerung aller occidentalischen Philosophie durch die geschickteste Auslegungskunst herauszulesen im Stande seyn, da ich ja offenbar nur gegen diejenigen Moralphilosophen zu Felde gezogen, welche auf die alttestamentliche Ethik mit vornehmer Verachtung herabsehen. Was endlich die unfeine Beschuldigung betrifft, daß ich Salomo und Jesum als Lehrer der Weisheit auf eine gleiche Linie gestellt oder wohl gar den ersteren über den letzteren emporgehoben, so muß ich den vorurtheilsfreien Leser ersuchen, selbst nachzusehen, wo ich nur von ferne eine solche Meinung habe durchblicken lassen, denn ich kann auch nicht einen Buchstaben in meinem ganzen Buche finden, der Herrn Gramberg zu einer solchen Anklage berechtigen dürfte. Allerdings gehöre ich nicht zu der Classe derjenigen Theologen, die in die christliche Kirche gehen, blos weil Jesus Christus die Bergpredigt gehalten, sondern weil er die Liebe, die aus seiner Weisheit leuchtet, im Leben und im Tode vollkommen erfüllt hat, sowie auch nicht zu denjenigen Exegeten, welche, wie der Verf., beweisen wollen, „daß die Philosophie unseres Buches zwar nicht ganz ohne religiöse Grundlage sey, in ihren meisten Aussprüchen aber der Rücksicht auf Religion ermangele und zu einer sehr beschränkten, egoistischen Klugheitslehre sich herabstimme".

Damit Herr Gramberg zu einer möglichst unpartheiischen Beurtheilung des Salomonischen Spruchbuches

gelange, hat er versucht, die sämmtlichen Sentenzen systematisch zu ordnen, einfach und deutlich zu übersetzen, mit den nöthigsten Bemerkungen und den wichtigsten Parallelstellen aus den übrigen heiligen Schriften zu begleiten, und so das Buch über seinen Geist und den Umfang seiner Lehren selbst reden zu lassen. Rec. sieht aber nicht ein, wie durch eine solche systematische Zusammenstellung der Sprüche die erstrebte unpartheiische Würdigung derselben gewonnen werden könne, da ja doch der Ausleger den Sinn der einzelnen schon erforscht haben muß, ehe er an eine Verbindung derselben zu einem geordneten Ganzen denken darf, und hat er nun eine tiefsinnige Sentenz mit seichter Oberflächlichkeit oder schiefer Auffassung gedeutet, meint er dann etwa, daß der unbefangene Beurtheiler die Probe seiner einzig richtigen Erklärung in der zusammengezwängten Reihe der Sprüche finden müsse? — Uebrigens kann eine solche Darlegung des geistigen Stoffes unsres Buches gar wohl zur Benutzung der Proverbien für den christlichen Unterricht zweckdienlich seyn, und wir sprechen in dieser Hinsicht der Bemühung des Verf. gerne den Werth zu, den er ihr selbst beigelegt haben möchte, so wie wir auch die große Sorgfalt in der Beibringung passender Parallelstellen besonders aus den Apocryphen und dem Neuen Testament rühmend erwähnen müssen, endlich der vortrefflichen Register nicht zu vergessen, die zur Erleichterung des Nachschlagens und Aufsuchens mit vorzüglicher Geschicklichkeit ausgearbeitet sind. Nur kann Rec. die Frage nicht unterdrücken, ob Herr Gramberg moralisch wohlgethan, durch seine Behandlung der Salomonischen Sprüche den christlichen Unterricht über ein Buch zu fördern, welches nach seiner Ansicht Egoismus predigt? —

Der Verfasser hat sämmtliche Sprüche unter drei Abtheilungen geordnet: Glaubenslehre, Pflichtenlehre, Bemerkungen und Schilderungen. Jeder Abtheilung ist eine

allgemeine Uebersicht des Inhalts vorausgeschickt. Im Ganzen ist gegen diese Anordnung nichts einzuwenden, aber einzeln betrachtet scheinen manche Sprüche nicht am rechten Platze zu stehen, z. B. die meisten §. 4. und §. 5. zusammengestellten, welche besonders die Weisen und Thoren in ihrem Gegensatze und verschiedenen Schicksale beschreiben: denn wer bringt Sentenzen wie die: „der unvorsichtige Schwätzer ist wie Schwertstiche, die Zunge der Weisen aber Heilung", oder: „es beugen sich die Bösen vor den Guten, und die Frevler an den Thoren des Gerechten", in die Glaubenslehre? — Der Verf. hätte offenbar besser gethan, solche Aussprüche in der dritten Classe als Bemerkungen aufzuführen.

Was nun die oberste Behauptung des Verf. betrifft, daß der Inhalt unsres Buches im Ganzen auf eine eigennützige Klugheitslehre hinauslaufe, so hat er sich darüber im §. 8., der „von dem moralischen Princip der Proverbien" überschrieben ist, am bestimmtesten ausgesprochen. Hier heißt es S. 47: „das Princip unsres Buches ist ein ziemlich egoistischer, durch Mangel des Glaubens an Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode ganz auf das Erdenleben beschränkter Eudämonismus, des Inhalts: meide das Böse, damit du nicht unglücklich werdest, und thue Gutes, um Vortheile zu erlangen". Diesen vom Verf. aus der Schale der Spruchweisheit herausgezogenen Kern derselben könnten wir aber auch in eine solche Form einfassen: „meide das Böse, und du wirst nicht unglücklich werden, und thue Gutes, und du wirst Vortheile erlangen", wodurch wir der Auslegung gewiß keinen Zwang anthuen. Wenigstens wird Herr Gramberg nicht wohl im Stande seyn, den unwiderleglichen Beweis zu führen, daß der Spruchdichter, weil er die nothwendigen Folgen der Weisheit und Thorheit im Leben lehre, nur um der Belohnungen willen zu jener ermahne und um der Strafen willen

vor dieser warne, wodurch er sich erst des Vorwurfs einer egoistischen Moral schuldig gemacht haben würde, wobei überhaupt unser gestrenger Beurtheiler der Salomonischen Weisheit zu vergessen scheint, daß der vernünftige Weise dem sinnlichen Haufen gegenüber auf die Hervorhebung der Folgen des Guten und Bösen hauptsächlich bedacht seyn müsse, wie er uns denn gerne einräumen wird, daß auch der christliche Prediger mit der nackten Hinstellung und rhetorischen Einschärfung des abstracten Satzes: thue das Gute um des Guten willen, beim Volke nur wenig auszurichten vermöge. Aber es ist schon von vorne herein nicht gerecht gehandelt, dem hebräischen Moralisten in der besagten Gegeneinanderstellung der Folgen der Weisheit und Thorheit ein bloßes eudämonistisches Princip unterzulegen, wenn man die Beschreibung, welche im 8ten Capitel die Weisheit von sich selbst giebt, nur unbefangen würdigen will. Sie sagt daselbst;

Als Gott bereitete den Himmel, war ich dabei,
  als er befestigte den Bogen über Wassertiefen;
als er verdichtete die Wolken oben,
  der Tiefe Quellen stark erbrausten,
als er dem Meere seine feste Grenze setzte,
  daß nicht die Wasser seine Mündung überströmten,
als er der Erde Säulen gründete,
  da war ich geschickte Künstlerin an seiner Seite,
da war ich seine Wonne Tag für Tag,
  scherzend vor ihm alle Zeit:
auf seinem Erdkreis scherz' ich nun,
  und bin der Menschenkinder Wonne.

Ich glaube nicht zuviel gesagt zu haben, wenn ich S. L. der Einleitung diese Worte folgender Maßen commentire: „tief und begeisternd ist der Gedanke, wie er aus dieser poetischen Hülle klar hervortritt: daß die Weisheit, welche

in dem Menschen zur höchsten Freude seines Gemüthes werde, göttlicher Natur sey und ein Ausfluß jener ewigen Kraft, welche Ordnung und Schönheit in die Welt gebracht. Gleichwie von dem Athem Gottes, der auf den Wassern der noch ungestalteten Urwelt schaffend webte, gesagt wird, daß er das Weltgebäude, als es vollendet war, fernerhin mit seinem Wunderhauche zu durchwehen nicht aufhöre und in einzelnen Erdgebornen zur Leben beherrschenden und erhebenden Erscheinung komme, daß damit geweihete Männer dastehen als Gesandte und Vertraute der Gottheit vor dem staunenden Volke: also heißt es hier auch, daß die Weisheit, welche, in orientalisch-beliebter Personification aufgeführt, gleichsam als Künstlerin an des Schöpfers Seite gestanden und seinem Werke Harmonie angeschaffen, nach Vollendung der Dinge zu den Menschen herabgestiegen, ihre Lust und Freude jetzt in gleichem Maße sey, wie sie es bei der Schöpfung der Welt der Gottheit gewesen. Somit ist aber die Würde der menschlichen Weisheit, wie nach ihrer Abstammung, so nach ihrem Grundwesen und ihrer daraus hervorgehenden Bestimmung, herrlich beschrieben. Wenn nämlich der Geist Gottes, um ihn hier nur von unsrem Standpuncte aus zu fassen, bei den Hebräern vorzugsweise als religiöse Begeisterung in Poeten und Propheten sich offenbart, so erscheinet die ewige Weisheit in den Seelen einzelner Menschen als ethisch-ordnende und so das Leben schmückende Kraft mit ausgezeichneter Stärke und krönet solche Erwählte zu Königen der Philosophie". Aus dieser Erörterung, die wir dem unpartheiischen Leser zur Prüfung vorgelegt, weil es uns scheint, als habe sie den Gegner gleichfalls mit zu der gerügten Aeußerung verleitet, daß ich die Salomonische Weisheit über alle menschliche (soll doch wohl heißen: unter den Menschen zum Vorschein gekommene) phantastisch erhoben, geht soviel als gewiß hervor, daß der Geist der Sprüche leh-

render Weisheit als göttlich von dem Verfasser unsres Buches betrachtet wird, und sie muß daher selbst in dem leuchtenden Schmuck ihrer ethischen Hoheit den Erklärer vor einer niedrigen Auffassung ihrer sinnreichen Sprüche bewahren. Freilich übersetzt Herr Gramberg gerade die Worte, auf welche ich in der Beschreibung der Weisheit einen besonderen Nachdruck gelegt, ganz anders; ich meine V. 31, der bei ihm so lautet:

ich scherzte auf dem Kreise seiner Erde
und hatte meine Wonne an den Menschenkindern,

wo dann im Zusammenhange mit dem vorhergehenden Verse der Sinn hervorginge: „ich (göttliche Weisheit) war Jehovas fröhliche und behende Gehülfin, als er den Erdkreis ordnete, und hatte besonders meine Freude an den damals geschaffenen Menschen". Indessen springt die Gleichgültigkeit, ja Flachheit dieses Gedankens, daß die Weisheit „an den damals geschaffenen Menschen ihre besondere Freude gehabt," sogleich in die Augen, und man wird nicht ableugnen können, daß der von mir in den Worten gefundene Sinn nicht nur tiefer, sondern auch dem Zusammenhange angemessener sey, sowohl rückwärts als vorwärts betrachtet, weil nun V. 32:

Also, ihr Söhne, hört mir zu,
Heil denen, die auf meine Wege achten!

sich passender anschließt, nämlich in der Folgerung: da die Weisheit, wie sie einst bei Erschaffung der Welt Jehovas Freude war, nun die Freude der Menschen ist, so sucht euch durch Befolgung ihrer Sprüche Heil zu erwerben. Herr Gramberg meint zwar, daß man das particip. מְשַׂחֶקֶת V. 31. auch wie vorher V. 30. im praeterit. übersetzen müsse, aber Rec. sieht davon den zwin-

genden Grund nicht ein, und der Grammatiker wird bei der engen Verbindung der Verse keinen Anstoß an dieser wörtlichen Uebersetzung nehmen: „ich war scherzend vor ihm alle Zeit, ich die scherzende auf seinem Erdkreis".

Worauf aber der Verf. noch ein besonderes Gewicht legt, um das Princip des Egoismus in der Spruchweisheit des A. T. nachzuweisen, ist „der Mangel des Glaubens an Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode, wodurch eben ein ganz auf das Erdenleben beschränkter Eudämonismus entstehe". Wie nun, wenn der Weise unsres Buches, etwa der König Salomo selbst, im künftigen Leben dem Herrn Doctor Gramberg entgegenträte und ihm die umgekehrte Behauptung als Streitsatz vorlegte: „daß bei seinem Glauben an Fortdauer und Vergeltung er ein Princip der Moral aufgestellt, wodurch ein auf den Himmel beschränkter Eudämonismus entstanden"? In der That, es gehört wenig Philosophie dazu, um einzusehen, daß die christliche Hoffnung auf Belohnung oder die Furcht vor Bestrafung im jenseitigen Leben auf den Willen zum Rechthandeln diesseits durchaus keinen bestimmenden Einfluß haben dürfe, wenn sich das Princip der überirdischen Uneigennützigkeit nicht durch sich selbst zerstören solle. Dem Verf. ist in diesem Punkte die hohe Geistigkeit der Salomonischen Spruchweisheit gänzlich verborgen geblieben, was aber nicht zu verwundern ist, da er noch so wenig zur philosophischen Klarheit im Denken durchgedrungen, daß er in der Ethik zwischen Jenseits und Diesseits eine chinesische Mauer aufführt. Darf er denn auch als erleuchteter Christ andere als geistige Belohnung und Bestrafung lehren? und wenn er das thut, hat er dann nicht schon hienieden die Erde überwunden? — Hätte er nun tiefer und schärfer die Sprüche betrachtet, so würde ihm nicht entgangen seyn, wie der Weise, wenn er mit vorzüglicher Hindeutung auf Leben und Tod zur

Tugend ermuntert und vor Sünde warnt, von einem bloßen egoistischen Klugheitslehrer weit entfernt sey. Der Begriff von חַיִּים (Leben) und מָוֶת (Tod) liegt freilich nicht auf der Oberfläche, sondern will tief erforscht seyn, wie auch der des neutestamentlichen ζωή und θάνατος dem philosophischen Ausleger für die Erklärung eigentlich unerschöpfbar bleibt. Soviel ist gewiß, daß diejenige Auffassung dieses echt biblischen Gegensatzes von Leben und Tod die beste seyn wird, welche sich am freiesten über die sinnliche Betrachtung desselben zu erheben weiß: denn es leuchtet auf den ersten Anblick sogleich ein, daß an vielen, ja den meisten Stellen, Tod eben so wenig vom gänzlichen Erlöschen der materiellen Lebenskraft, wie Leben vom bloßen Genuß des sinnlichen Daseyns zu verstehen ist; oder will man etwa bei dem Spruche Cap. 28, 21.: „Tod und Leben liegt auf der Zunge," sich vorstellen, der Weise habe gemeint, daß dem Schwätzer zuletzt der Athem ausbliebe? — Wenn die Erklärer häufig Leben mit Glück und Tod mit Unglück vertauschen, so vermögen sie durch diese Ausdrücke den rein geistigen Sinn jener gehaltvollen biblischen Bezeichnungen auch nicht genügend hervorzukehren, indem man erst wieder fragen muß, was denn nun eigentlich Glück oder Unglück zu nennen sey? — Sollten wir versuchen, den Begriff von Leben und Tod im Sinne der Schrift in möglichst bestimmte Worte zu fassen, so würden wir sagen: Leben sey das selige Bewußtseyn des in sich und durch sich selbst befriedigten Geistes in seiner ungestörten Unabhängigkeit vom Reize der Lust am sinnlichen Vergnügen; Tod aber das im Unfrieden sich verzehrende Bewußtseyn des dem ewig ungestillten Verlangen nach vergänglicher Freude dahingegebenen Geistes, oder kürzer: Leben sey Bestehen im Geistigen, Tod aber Vergehen im Sinnlichen. Verfolgen wir aber diese reinen ethischen Begriffe in ihrer idealen Richtung weiter, so werden wir durch sie bei der Erfahrung menschlicher Schwäche in der völligen Erreichung des hoch-

gesteckten Zieles sittlicher Anforderung zu dem Glauben an eine ewige Dauer des Geistes auch über das sinnliche Daseyn des Menschen hinaus folgerichtig getrieben, und hier liegt für den Denkenden wenigstens der Keim der Unsterblichkeitslehre auch bei dem Hebräer.

Endlich hätte sich der Verf. schon durch eine unbefangenere Würdigung der religiösen Grundlage, auf welcher die Salomonische Weisheit ruht, vor der seltsamen Verirrung bewahren können, in dieser das Princip des Egoismus zu finden. Aber auch hier kann er nicht flach genug in der Auslegung zu Werke gehen. So erklärt er, um nur den Hauptpunkt ins Auge zu fassen, den Grundspruch des ganzen Buches: Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang, „die Furcht Jehovas sey das Vorzüglichste der Weisheit, welches aber nicht heißen könne: mit Ehrfurcht vor Gott müsse die Weisheit anfangen, oder: Religiosität sey der höchste Grad der Weisheit, sondern nur: alle einzelnen Regeln der Lebensklugheit seyen in der einen enthalten: hüte dich vor allem, was Jehova mißfällig seyn könnte, damit er dich nicht strafe". Ohne mich weiter zu bemühen, Herrn Gramberg die philosophische Tiefe des Spruches in der Weise zu entwickeln, wie ich es in meiner von ihm bestrittenen Einleitung versucht, will ich hier nur das Recht des Lexikographen gegen ihn verwahren, רֵאשִׁית fernerhin durch Anfang übersetzen zu dürfen, mit Berufung auf Cap. 8, 22.; er mag dann das Vorzüglichste seiner Weisheit für sich behalten.

Soviel möge hinreichen, um mich mit den Lesern über Hrn. Gramberg's wesentlichste Abweichung von meiner Würdigung der Salomonischen Weisheit zu verständigen. Was nun die Uebersetzung betrifft, so muß Rec. die Vergleichung derselben mit der seinigen anderen partheilosen Kritikern überlassen. Daß der geachtete Verf. nach Treue und Einfach-

heit redlich gestrebt und, wie er in dem Vorworte selbst bemerkt, des Rec. Commentar mit Vortheil benutzt habe, davon kann schon eine flüchtige Durchsicht des Buches Zeugniß geben.

F. W. C. Umbreit.

2.

Historia Paulicianorum Orientalium. Diss. quam ad summos in Theologia honores rite capessendos inter solemnia millenaria religionis Christianae in Dania primum promulgatae — publice defendet Frid. Schmidius Praepositus honor. Antistes Parochiae Himmelöv. etc. Hafniae, 1826. 74 S. 8. Vergl. S. 79 ff.

3.

Die Paulicianer, eine kirchenhistorische Abhandlung, in Winer's und Engelhardt's Neuem krit. Journale der theolog. Literatur. Bd. VII. (1827) St. 1. S. 1—33. St. 2. S. 129—165. Vergl. S. 79 ff.

4.

August Hermann Francke. Eine Denkschrift zur Säcularfeier seines Todes von D. Heinrich Ernst Ferdinand Guerike, Licentiaten und Privatdocenten der Theologie bei der Universität in Halle. Mit dem Motto Matth. 7, 16 und 18, 3. Halle in der Buchhandlung des Waisenhauses, 1827. X und 474 Seiten. gr. 8.

Es gehört zu den erfreulichsten Erscheinungen unserer Zeit, daß dem in der evangelischen Kirche neu erwachenden

christlichen Sinn auch immer mehr ein theologischer Geist zu entsprechen anfängt, der nicht, wie eine lange Zeit hindurch, feindlich gegen die positiven Lehren des Christenthums auftritt, sondern im Gegentheil dieselbigen schützt und befestigt, und dem nur zu wünschen ist, daß er sich nicht von seiner wissenschaftlichen Höhe herabziehen lasse und dem praktischen Bedürfnisse allzudienstbar werde. Besonders hat dieser theologische Geist sich fruchtbar erwiesen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, seitdem der würdige Neander, tiefe Gelehrsamkeit mit dem lebendigsten Glauben innigst verbindend, in einer Reihe von Monographien Darstellungen bedeutender Männer und Zeiten gegeben und dadurch auch Andere veranlaßt hat, sich in ähnlichen Arbeiten zu versuchen. Ganz in diesem edleren Geiste und entschieden der Neanderschen Richtung folgend tritt nun hier Herr Licentiat Guerike auf, um einen großen Todten, einen wahren Helden des Glaubens, herauf zu beschwören in eine Zeit, die der kräftigen Anregungen noch gar sehr bedarf, um ein lebendiges evangelisches Christenthum in sich zu begründen; und für dieses Unternehmen hat er gewiß schon den Dank Vieler eingeerndtet, denen die Förderung des Reiches Gottes am Herzen liegt. Veranlassung dazu gab ihm die in das Jahr 1827. fallende Säcularfeier des Todes August Hermann Francke's; doch wollte er, wie er in der Vorrede sagt, keine theologische Monographie liefern, sondern bestimmte seine Darstellung für einen größern Kreis von Lesern, so daß ihm also der ascetische Gesichtspunkt die Hauptsache war, und hierauf muß natürlich bei der Beurtheilung seines Werkes Rücksicht genommen werden. Doch scheint es dem Rec., daß dieser Gesichtspunkt nicht streng festgehalten worden ist; denn die Darstellung, über das ganze Leben und Wirken Francke's sich verbreitend, enthält, abgerechnet die vielen vortrefflichen Auszüge aus seinen Schriften, gar Vieles, was nur Theologen und die Gebildeten unter den Christen interes-

sirt, und was dem Ganzen doch das Ansehen einer wissenschaftlichen Arbeit giebt. Es ist überhaupt eine mißliche Sache, bei einem solchen Werke sich einen beschränkten Gesichtspunkt zu stellen. Ein großer Mensch ist nur zu begreifen aus seiner Zeit, aus seinen Umgebungen, aus allen mannichfaltigen, in einander übergehenden und sich verschlingenden Richtungen seiner Kraft und Thätigkeit, und man erblickt ihn immer nur in halbem Lichte, wenn man in der Darstellung seines Lebens eine oder die andere Seite vorzugsweise heraushebt. Ja, nach des Rec. innigster Ueberzeugung wird eine ganz objectiv gehaltene, einfache, der historischen Kunst nicht entbehrende wissenschaftliche Darstellung dieser Art einen noch weit erbaulicheren Eindruck machen, als eine solche, der man auf allen Seiten das subjective Bestreben ansieht, die Frömmigkeit aufzuregen.

In dem vorliegenden Buche sind alle Materialien zu einer Darstellung, wie wir sie wünschen, vorhanden, und es hätte, sollte man denken, dem Verfasser leicht werden müssen, durch eine andere Behandlung seinem Werke ein höheres Interesse zu geben. Wir werden versuchen, dieses zu zeigen, nachdem wir zuvor den Inhalt dargelegt haben. Er zerfällt in drei Haupttheile, in eine Einleitung von 18, in einen ersten Abschnitt von 44 und in einen zweiten von mehr als 400 Seiten. Die Einleitung beginnt mit einer dogmatisch ascetischen Betrachtung über das Wesen des Christenthums (welches objectiv in die Erlösung, subjectiv in den Glauben gesetzt wird), zeigt dann, wie die Kraft desselben sich besonders in den bedeutendsten Zeitpunkten der Geschichte der Kirche, nämlich bei ihrem Entstehen, nach der Völkerwanderung und in der Reformation erwiesen habe, und bahnt sich so den Weg zu einer ganz kurzen Schilderung der dürren Orthodoxie, welche im 17ten Jahrhundert die lutherische Theologie drückte. Die gegen

dieses Verderben gerichteten Bestrebungen des Georg Calixtus, Joh. Arnd, Joh. Gerhard, Val. Andreä werden nur angedeutet und endlich wird ein ganz kurzer Ueberblick über die Geschichte, die theologische Richtung und eigenthümliche Thätigkeit Spener's, so wie über die Entstehung des Pietismus gegeben. Der nun folgende erste Abschnitt hat die Ueberschrift: Francke vor seiner Anstellung in Halle, und zerfällt in zwei Capitel, von denen das erste sein Leben bis zum Jahr 1687, das zweite bis 1692. darstellt. Man begreift nicht, wozu diese Trennung nöthig war; denn die merkwürdige religiöse Veränderung Francke's in Lüneburg, durch welche in ihm erst das lebendige Christenthum aufging und welche hier den Theilungsgrund abgiebt, konnte, so höchst wichtig sie war für sein inneres Leben und für seine ganze nachherige Thätigkeit (obgleich diese keine wesentliche Veränderung, sondern nur eine höhere Potenz der früheren war), doch recht gut in die zusammenhängende Darstellung seiner äußeren Schicksale verwebt werden, zumal da beide Capitel in Stoff und Behandlungsart ganz gleichartig sind. Es ist gewiß bei historischen und biographischen Darstellungen etwas sehr Wesentliches, den Stoff nicht in zu kleine Theile zu zerschneiden; größere Massen geben immer ein volleres und anschaulicheres Bild, und äußere wichtige Veränderungen in Raum und Zeit schließen es vor dem Beschauer entschiedener ab als innere. In diesem ersten Abschnitt findet sich nun die Geschichte der theologischen Bildung Francke's, seines Aufenthalts auf dem Gymnasio zu Gotha, auf den Universitäten Erfurt und Kiel, bei Esra Edzardi in Hamburg zum Behuf der Erlernung des Hebräischen, seiner Habilitation zu Leipzig, seines Antheils an der Stiftung des Collegii philobiblici daselbst, seiner eben erwähnten inneren Umwandlung zu Lüneburg (mitgetheilt nach seinen eigenen Worten), seines abermaligen Aufenthalts zu Hamburg, seiner Rückkehr nach Leipzig, seiner

gesegneten, aber durch den Neid der Professoren gestörten Wirksamkeit, seiner Berufung als Prediger nach Erfurt, seiner Anfechtungen daselbst, seiner Entlassung und endlich seiner Anstellung als Pastor zu Glaucha und Professor der griechischen und orientalischen Sprachen zu Halle. Der zweite Abschnitt, überschrieben: Francke in Halle, stellt ihn in 9 Capiteln als Prediger und Seelsorger, als akademischen Lehrer, im Kampfe mit Widersachern, als Gründer des Waisenhauses, als Pädagog, in seinem Wirken für Bibelverbreitung und Missionswesen, auf seinen Reisen, in seinem Familienleben und endlich in seinen letzten Tagen und in seinem Tode dar.

Wie gut würde dieser reiche Inhalt sich zu einer schönen geschichtlichen und zugleich höchst erbaulichen Darstellung haben verarbeiten lassen! Aber eine solche konnte freilich nicht bestehen mit der Eintheilung, die der Verf. gemacht hat. Wir tadeln an derselben nicht bloß die große Unverhältnißmäßigkeit der Theile (während die vier ersten Capitel des zweiten Abschnitts nahe an 400 Seiten einnehmen, füllen die fünf letzten kaum 70, das achte hat sogar nur 2), sondern noch weit mehr den nicht glücklichen Gedanken, ein so mächtiges, herrlich bewegtes Leben nach so vielen und verschiedenartigen Gesichtspunkten zu zerspalten. So ist es gekommen, daß man zwar überall interessanten Stoff genug vor sich hat, aus dem sich ein edles Bild hätte zusammensetzen lassen, aber daß doch nirgend der beseelende Geist erscheint, der die zerstückten Glieder verbindet und zu einer lebenskräftigen Gestalt vor dem Auge des Beschauers aufrichtet. Wir können und wollen hier keineswegs den Weg vorzeichnen, der zur Erreichung dieses Zweckes hätte eingeschlagen werden müssen, sondern uns nur mit einigen Andeutungen dazu begnügen. Zuvörderst hätte dem ganzen Bilde eine breitere und festere Basis gegeben werden müssen durch eine etwas ausführlichere und schärfere Darstellung der Zeit,

in welche Francke's Thätigkeit fiel, und durch eine genauere Charakterisirung der theologischen Richtung und Wirksamkeit Spener's, von welcher die Franckesche so sehr ein Ausfluß war, daß man sie ganz und gar als dieselbige ansehen kann. Dazu würde schon das hinreichende Materialien geliefert haben, was Knapp im zweiten Bande von Francke's Stiftungen S. 33 ff. u. S. 161 ff. über diese Gegenstände gesagt hat, und eben so leicht hätte sich ein Ort finden müssen, um das eigenthümliche Verhältniß Francke's zu Spenern, von welchem in dem ganzen Buche nicht die Rede ist, näher auseinander zu setzen. Sodann hätte es einer chronologisch biographischen Darstellung gelingen müssen, das Meiste von dem, was jetzt zerstückt und zerrissen ist, in einer zusammenhängenden anschaulichen Ordnung vorzutragen, wobei denn z. B. das sechste, siebente und achte Capitel, handelnd von Francke's Wirken für Bibelverbreitung und Missionswesen, von seinen Reisen (welch ein seltsamer Gedanke, daraus ein eignes Capitel zu machen!), von seinem Familienleben als an gehörigem Orte in das Ganze verwebt ganz weggefallen, die in drei Capitel zerfällte Darstellung seines Kampfes mit den Widersachern, seiner Gründung des Waisenhauses und seiner pädagogischen Thätigkeit in eins zusammengezogen oder anderwärts untergebracht und allenfalls nur die beiden ersten, in denen er als Prediger und Seelsorger und als akademischer Docent dargestellt wird, als besondere Theile stehen geblieben seyn würden, wiewohl auch diese auf eine viel kunstreichere Weise mit dem Ganzen hätten verknüpft und behandelt werden können. Dazu wäre aber freilich ein nothwendiges Erforderniß gewesen, nicht allein die vielen und vortrefflichen Auszüge aus Francke's Schriften größtentheils in einen Anhang zu verweisen, sondern auch die unverkennbare Breite der Franckeschen Auseinandersetzungen durch ein geschickt zusammenziehendes Referiren zu mäßigen. Dadurch würde das Ganze die historische Einheit und Hal-

tung bekommen haben, die leider durch das Aufnehmen einer Masse ohne innerliche Verbindung auf einander folgender Auszüge gänzlich vorloren gegangen ist. Von jener historischen Kunst, welche die eigenthümlichen Ansichten, Meinungen, Grundsätze eines Schriftstellers in deutlicher Kürze darzustellen und am rechten Orte durch das Anführen seiner eignen Worte zu bekräftigen und schlagend hervorzuheben weiß, hat der Verf. viel zu wenig Gebrauch gemacht und dadurch seinem Werke die Objectivität geraubt, deren Mangel durch das zu häufige, nicht immer am rechten Orte erscheinende, aus dem vorwaltenden Streben nach Erbauung hervorgegangene Hervorheben und Geltendmachen seiner subjectiven religiösen Ansicht nur noch fühlbarer wird. In der Geschichte müssen vornehmlich die Thaten reden (im weitesten Sinne des Wortes, nach welchem alles That ist, wodurch eine innerliche Kraft, sey es nun in Handlung oder Rede oder Schrift, äußerlich wird); und wer eine historische Darstellung liefern will, der hat sich wohl zu hüten, daß er den großen Eindruck der Thaten nicht durch das Einmischen seiner eignen Persönlichkeit schwäche. Mit diesen gerügten Mängeln hängt nun auch das zusammen, daß es dem ganzen Buche an lebendiger Darstellung fehlt, eine natürliche Folge von der zweckwidrigen Vertheilung des Stoffs, von den zum Uebermaaß gehäuften Auszügen und von der ganzen compilatorischen Einrichtung; der Verfasser erscheint fast überall nur als Zwischenredner und Ausleger, und so sehr man ihm das Interesse für seinen Helden ansieht, so hat sich dasselbe doch nicht zu jener Begeisterung erheben können, welche immer aus dem Ganzen eines historischen oder biographischen Werks um so mehr hervorleuchten wird, je objectiver es gehalten ist.

Dieses allgemeine Urtheil über das vorliegende Buch wird sich noch mehr rechtfertigen, wenn wir es näher im Einzelnen betrachten. In dem ersten Capitel des zwei-

ten Abschnitts, welches Francken als Prediger und Seelsorger darstellt, würde die allzu kurze (S. 65) Charakteristik seiner eigenthümlichen Predigtweise viel anschaulicher und interessanter geworden seyn, wenn sie in den Gegensatz gegen die damals herrschenden fehlerhaften Methoden des Predigens gestellt worden wäre. Das hierdurch gewonnene Resultat hätte dann allerdings mit Beispielen aus seinen kirchlichen Reden belegt und bekräftigt werden müssen, aber nicht durch ein langes Aneinanderreihen von Auszügen ganz verschiedenartiger Predigten, wodurch von S. 66 — 126. der Lauf der Geschichte gänzlich unterbrochen wird. Wie gern würde man diese vortrefflichen Auszüge und noch mehrere der Art in einem Anhange lesen, und wie viel würde für die Einheit der Darstellung schon dadurch gewonnen seyn, wenn die fast ganz mitgetheilte Predigt von den falschen Propheten dahin gebracht worden wäre, wohin sie recht eigentlich gehört, nämlich in den Abschnitt, der Francken im Kampfe mit seinen Widersachern schildert, weil sie gerade die Veranlassung zu einem erneuerten Ausbruche desselben war! Eben so hätten die von S. 126 — 130. viel zu kurz und fast nur mit Auszügen aus seinen Schriften dargelegten Bemühungen Francke's zur Verbesserung des damaligen Beichtwesens viel anschaulicher gemacht werden können durch eine vorangeschickte allgemeine Schilderung der damals in dieser Angelegenheit herrschenden Mißbräuche und durch Hinweisung auf die deßhalb auch an andern Orten entstandenen Kämpfe, die einen Theil der damaligen pietistischen Streitigkeiten ausmachten. Erst bei der Beschreibung der von Francke auf dem Waisenhause und in der Kirche zu Glaucha gehaltenen Erbauungsstunden und der ihm dadurch erregten Anfeindungen (S. 131 — 139) wird der Leser wieder auf eine kurze Zeit in die Geschichte geführt, aber nur, um sie von S. 139 — 214. völlig zu verlassen. Diesen weiten Raum füllt nämlich die Aufzählung und der in Auszügen gegebene

Inhalt von 16 kleinen zur christlichen Belehrung und Erbauung dienenden Schriften (Tractaten) Francke's. Dieser herrliche, hier gleichsam in einen abgesonderten Winkel geschobene Schatz würde sich trefflich in eine lebendige Charakteristik des für das Reich Christi begeisterten Mannes haben verarbeiten lassen, und was darin nicht seinen Platz gefunden hätte, das würde jeder Leser mit Freuden in einem Anhange gefunden haben.

In dem zweiten Capitel, welches Francken als akademischen Lehrer darstellt, wäre recht eigentlich der Ort gewesen, die Richtung der theologischen Schule, welcher er angehörte, und seine eigenthümliche Stellung und Wirksamkeit in derselben mit scharfen und großen Zügen zu charakterisiren. Wäre dieß auf die von uns vorher bezeichnete Weise geschehen, und wäre dann auf dieselbige Weise auch das praktische Wirken des großen Mannes auf die Theologie Studirenden geschildert worden, welch' ein lebenvolles Bild hätte entstehen müssen! Statt dessen haben wir auch hier nur flüchtige Andeutungen, magere Compilation, ein Anhäufen von Auszügen, in deren Breite alle Umrisse des Bildes, das der Leser sich selbst gern zusammensetzen möchte, verschwimmen, und zuletzt, wie in dem vorigen Abschnitt, ein dürres Aufzählen von 12 in dieses Gebiet gehörenden Schriften Francke's, welchem endlich noch ein ziemlich langer wörtlicher Auszug aus der schönen Schrift: Timotheus zum Fürbilde allen Studiosis theologiae, folgt. Als ein merkwürdiger Beleg zu der von uns ausgesprochenen Behauptung, wie wenig es dem Verf. um die Aufstellung eines seelenvollen Bildes zu thün gewesen ist, möge noch erwähnt werden, daß er die Erzählung von dem Streite Francke's mit Schade, die einen so tiefen Blick in das schöne Gemüth des erstern thun läßt, gar nicht als ein Element zur Charakteristik desselben benutzt, sondern sie nur der Inhaltsanzeige von Francke's observationibus biblicis angehängt hat (S. 285).

Das dritte Capitel, darstellend Francken im Kampfe mit Widersachern, führt endlich den auf einem Wege von beinahe 250 Seiten in lauter ascetische Gefilde verschlagenen und matt gewordenen Leser wieder auf festen historischen Boden, auf welchem es sich anfangs, wo Francke's Verhältniß zu Samuel Stryk und sein Streit mit dem geistlichen Ministerio zu Halle geschildert werden, mit dem Verf. ganz trefflich wandelt. Bei der Beschreibung der Kämpfe aber, die Francke mit Auswärtigen hatte, wird die Darstellung wieder durch Einmischung fremdartiger Dinge getrübt. Es ist kaum zu ertragen, daß S. 328, wo von Francke's Vertheidigung gegen Mayer's Angriff auf seine biblischen Anmerkungen die Rede ist, sechs Seiten angefüllt werden mit dem Gebete, welches Francke seinem wahrhaftigen Bericht von seiner Arbeit vorgesetzt hat. Warum konnte aus diesem schönen, aber doch an übermäßiger Breite leidenden Gebete, nicht mit wenigen Worten der Kern gezogen und dargelegt werden? Oder, wenn es doch ganz mitgetheilt werden sollte, welch' einen viel besseren Platz würde es gefunden haben, wenn es benutzt worden wäre zu einer Darstellung der Kraft und Salbung des Franckeschen Gebetes überhaupt, wovon aber in dem ganzen Buche nicht die Rede ist! Statt dieses ungehörigen Ueberflusses wäre dagegen an einigen andern Stellen dieses Capitels eine größere Ausführlichkeit zu wünschen gewesen, namentlich S. 323, wo bei der Erwähnung von Francke's Verantwortung gegen die Schrift: Unfug der Pietisten ꝛc., der Inhalt und die Veranlassung dieser merkwürdigen Lästerschrift, so wie die großen dadurch entstandenen Bewegungen, mit keiner Sylbe erwähnt werden, und man also gar nicht darüber aufgeklärt wird, welche Stellung eigentlich Francke in denselbigen hatte. Eben so begreift man nicht, warum S. 356. bei Erzählung des Streites, den Francke mit Mayer wegen der Buttlerischen Rotte hatte, über das Wesen und die Eigenthümlichkeit die-

ser abscheulichen Gesellschaft nicht ein einziges Wort gesagt ist, was doch für die Klarheit und Vollständigkeit der Darstellung unumgänglich nothwendig war. Endlich zeigt sich auch in diesem Capitel, wie wenig der Verf. mit der von ihm beliebten Eintheilung seines Buches hat ausreichen können; denn er hat nicht gewußt, die Beschreibung der wegen des Waisenhauses entstandenen Streitigkeiten hier unterzubringen, sondern ist genöthigt gewesen, dieselbe in das folgende Capitel zu verlegen.

Dieses folgende Capitel nun, worin Francke als Gründer des Hallischen Waisenhauses ꝛc. geschildert wird, ist offenbar das anziehendste des ganzen Buches. Hier erblickt man den großen Mann, von dem man bisher noch gar keine recht feste Anschauung hat gewinnen können, endlich wenigstens nach einer Richtung hin in vollem Lichte und wird gehoben durch die gewaltige Kraft seines Glaubens und durch seine auf denselben gegründete großartige Thätigkeit. Hier ist auch die Darstellung des Verf. die beste, wiewohl sie (was wir nicht tadeln wollen) großentheils Francke's eigne Worte enthält und wenig mehr giebt, als was schon in der trefflichen Schrift: Francke's Stiftungen, gesagt ist, die übrigens doch noch durch Reinheit und Einfachheit der Erzählung die vorliegende Bearbeitung übertreffen möchte.

Ganz ungenügend und in hohem Grade dürftig ist dagegen die Darstellung der pädagogischen Thätigkeit Francke's im fünften Capitel. Hier, wo man eine fleißig gearbeitete und ins Einzelne eingehende Charakteristik derselben und ihrer bedeutenden Wirkungen mit vollem Rechte erwarten durfte, begnügt sich der Verf., theils auf Francke's eigne hierher gehörige, theils auf neuere Schriften über ihn zu verweisen, und als seinen pädagogischen Hauptgrundsatz den aufzustellen, „daß die Kinder zu einer le-

bendigen Erkenntniß Gottes und Christi und zu einem recht- schaffenen Christenthum geführt werden müßten". Damit ist denn diese wichtige Sache auf anderthalb Seiten abge- than; 14 Seiten sind aber wieder mit Auszügen aus Francke's Schriften gefüllt, die, obgleich an und für sich vortreff- lich, doch für das Fehlende gar keinen Ersatz geben.

Die folgenden Capitel sind zu kurz und unbedeutend, um über sie etwas zu sagen; nur in Ansehung des letzten wollen wir bemerken, daß die Beschreibung von den letzten Tagen und von dem Tode des großen Mannes viel inni- ger, rührender und erbaulicher würde geworden seyn, wenn der Verf. die schönen, aber vereinzelten Notizen, die er darüber gegeben hat, mit wahrer Begeisterung in eine zu- sammenhängende Darstellung verarbeitet hätte. Dafür hät- ten wir ihm gern den frommen polemischen Erguß am An- fang des vierten Capitels und manche hie und da einge- streute Anmerkungen geschenkt, die nicht im Stande gewe- sen sind, dem Buche die beabsichtigte Erbaulichkeit mitzu- theilen, von welcher die ganze Darstellung den Eindruck nicht zurückläßt.

Wir wollen uns nicht damit aufhalten, aus diesem Buche einzelne Stellen hervorzuheben, wo die Sprache zu matt und der Ausdruck den darzustellenden Gedanken nicht ganz angemessen ist, weil das kleine Flecken sind, die man leicht und gern übersieht; aber über die ganze Art der Be- handlung wird es zweckmäßig seyn, noch einige Worte hin- zuzufügen. Der Verf. scheint sich gegen einen Tadel, wie er hier ausgesprochen ist, haben schützen wollen durch die Bemerkung in der Vorrede, daß sein Buch keine theologische Monographie seyn solle. Nun eine solche hätte es auch ge- rade nicht zu seyn brauchen; aber das konnte gefordert wer- den, daß es dem in dem Vorworte angekündigten Zwecke: „das Leben und Wirken Francke's einfach und nach der

Wahrheit der Mitwelt vor Augen zu legen", besser entsprochen hätte. Dies würde geschehen seyn, wenn an die Stelle des überall vorwaltenden Strebens nach Erbaulichkeit die wahre historische Kunst getreten wäre, die, von allen den dargebotenen Materialien nicht das Mindeste zurücklassend, ihnen lebendigen Geist eingehaucht und edle Gestalt gegeben haben würde, deren gänzlicher Mangel aber das Werk fast nur zur Compilation gemacht hat. Es scheint besonders nöthig, gegen eine solche Art der Behandlung in der gegenwärtigen Zeit zu warnen, wo man gar sehr anfängt, über der Freude an dem wiedergewonnenen Inhalt der Theologie die Form zu vernachlässigen, wo sich immer mehr unter gewissen Theologen und Predigern die Meinung verbreitet, „wenn etwas nur fromm geredet sey, so sey es auch gut geredet". Möge diese Ansicht nie unter uns die herrschende werden! Sie kann nur Seichtigkeit auf die Kanzel und Unwissenschaftlichkeit in die Theologie bringen. Es ist gerade einer der wesentlichsten Vorzüge der gesammten Bildung unserer Zeit, daß wir endlich zu dem klaren Bewußtseyn des innigen Zusammenhanges zwischen Materie und Form in aller geistigen Darstellung und zu der entschiedenen Forderung gekommen sind, daß jedes wissenschaftliche Werk auch ein künstlerisches seyn müsse. Deshalb gebührt es jedem, der mit einer nur nicht ganz in die allerniedrigsten Kreise des Lebens gehörenden Arbeit vor dem Publico auftritt, nach möglichster Vollendung in der Form und in der Darstellung zu ringen und sich nicht verleiten zu lassen durch das Ansehen auch sehr berühmter Männer, bei denen man über großer Gelehrsamkeit und Wissenschaft die geringe Berücksichtigung der Form doch nur ungern vermißt. Besonders aber sollten diejenigen, denen es am Herzen liegt, ein wahres evangelisches Christenthum zu gründen und zu verbreiten, bedenken, wie viel besser und sicherer sie nicht nur überhaupt diesen Zweck erreichen, sondern auch auf ihre theologischen Gegner ein-

wirken werden, wenn sie durch ihre Gelehrsamkeit und ihren Geschmack es diesen unmöglich machen, auf ihre Werke den Vorwurf pietistischer Dürftigkeit, Breite und Unwissenschaftlichkeit zu wälzen.

Rec. kann schließlich nicht unterlassen, dem trefflichen theologischen und christlichen Sinne des Verf. noch einmal seine freudige Anerkennung zu bezeugen, und, wenn er es gleich bedauern muß, daß durch die vorliegende Bearbeitung einer besseren auf geraume Zeit der Weg versperrt ist, doch die Hoffnung auszusprechen, daß um des herrlichen Inhalts willen das Buch viele Freunde und Abnehmer finden wird. Ja, er rechnet mit Gewißheit darauf, daß der Verfasser, durch die Nothwendigkeit einer zweiten Auflage veranlaßt, uns den großen Helden des Glaubens A. H. Francke vor Augen führen wird in einer vollendeten Darstellung, welcher seine theologische Gesinnung und Gelehrsamkeit völlig gewachsen ist.

Hoßbach.

5.

Leben des Erasmus von Rotterdam. Mit einleitenden Betrachtungen über die analoge Entwickelung der Menschheit und des einzelnen Menschen. Von Adolf Müller. Eine gekrönte Preisschrift. Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1828. VI und 394 S. in 8.

Daß man besonders jetzt wieder der Reformationsperiode, wozu wir auch die Vorbereitungen und Anfänge derselben vor dem 16ten Jahrhundert rechnen, eine erhöhte Aufmerksamkeit widmet, ist ohne Zweifel höchst erfreulich und lobenswerth. Denn abgesehen davon, daß es an und

für sich neben der Zeit der Gründung und frühesten Ausbildung des Christenthums die bedeutendste Periode in der ganzen Geschichte der Kirche ist, so ist jenes Zeitalter auch die Grundlage der großen wissenschaftlichen, sittlichen, religiösen, überhaupt geistigen Entwickelung, in der wir selbst noch begriffen sind; und billig betrachtet der denkende Mensch die Erscheinungen der Geschichte am aufmerksamsten, in denen zunächst sein eigenes geistiges Daseyn wurzelt. Es versteht sich, daß Rec. hiermit auf keine Weise kann sagen wollen, daß uns der Eifer für die Reformationszeit gegen andere, namentlich frühere Perioden der Kirchengeschichte gleichgültig machen dürfe, und daß man nun diese nicht mehr forschend behandeln solle. Denn nichts wäre verkehrter und beschränkter, als das große und freie historische Studium in einen so engen Kreis, sey es auch der interessantesten Zeit, bannen zu wollen, und die unausbleibliche Folge wäre, daß es dann in Beziehung auf die andern Perioden nur eine todte und traditionelle, nicht aber eine stets frisch und lebendig erworbene Geschichte gäbe, ja daß rücksichtlich der frühern Zeit eine historische Barbarei einträte, die es am Ende auch unmöglich machte, die Reformation in ihrer wahren Bedeutung aufzufassen. Die Kirchengeschichte, wie die Entfaltung des menschlichen Geistes überhaupt, ist ein Ganzes und der wahre Historiker wird den reinsten Genuß schon darin finden, die Bewegung und Entwickelung des Geistes, der sich hier offenbart, zu betrachten und zur Anschauung zu bringen, ohne jederzeit zu fragen, ob und wie dieses oder jenes dem Nutzen und Bedürfniß des Augenblicks dienen könne.

Den Gesichtspunct der Gesammtbildung des menschlichen Geistes hält auch der Verfasser des vorliegenden trefflichen Werkes fest. Er giebt dem Einzelnen dadurch eine höhere Bedeutung, daß er es an das Ganze anknüpft; er

sieht in dem Menschen nur wieder ein Bild seines ganzen Geschlechtes, und findet in dem ganzen Entwickelungsgang der Menschheit das in einem ungeheuern, kaum übersehbaren Gemälde dargestellt, was sich uns bei jedem wohl organisirten Individuum im Kleinen und leicht übersehbar zeigt. Zu diesem Zweck „einer Vergleichung der Weltgeschichte mit dem Entwickelungsgang des einzelnen Menschen" hat der Herr Verfasser allgemeine Betrachtungen vorausgeschickt, bei denen wir, auch wenn sie überall richtig wären, bedauern müssen, daß sie einen unverhältnißmäßig großen Raum (S. 1 — 86) einnehmen. Er führt darin den Gedanken aus: „daß die Entwickelungsgeschichte der gesammten Erdbewohner eben sowohl ein in und durch sich zusammenhängendes Ganze, eine organische Einheit bildet, wie das Leben des Individuums; daß die Menschheit eben so wie der einzelne Mensch im Zustand der Kindheit und Unschuld diese Welt betrat, und durch alle Epochen der verschiedenen Lebensalter von Bildungsstufe zu Bildungsstufe sich hinaufarbeitete; daß die Menschheit als ein vernünftiges Geschöpf in eben dem Verhältnisse zu Gott steht, in dem der Mensch im Einzelnen sich zu ihm befindet; daß ihr dieselben Pflichten obliegen, daß sie dieselbe Bestimmung hat; kurz daß sie das im Großen darstellt, was der Mensch im Kleinen, und daß daher nichts belehrender, nichts aufklärender, sowohl über die Weltgeschichte, als über das einzelne Menschenleben seyn kann, als eben die Analogie beider zu erforschen, und die Erscheinungen in beiden durch wechselseitige Vergleichung zu erklären." Wir können hier dem Verfasser bei seinem Gang durch die Weltgeschichte nicht folgen, ohne zu weitläufig zu werden; er sagt dabei vieles Geistreiche und Treffende, aber Vieles muß sich auch dem Schematismus fügen, und wir würden mit ihm rechten, wenn dieß zu etwas führen könnte. Will man die Entwickelung der ganzen Menschheit und des einzelnen Menschen parallelisiren,

was allerdings zu interessanten Resultaten führen kann, so muß man dabei nicht alles nachweisen und erklären wollen, sonst zerfällt man ins Gezwungene. Die Geschichte ist nicht das Gebiet der Naturnothwendigkeit, sondern der Freiheit: und wenn gleich auch hier eine höhere Ordnung sich entwickelt, so ist es doch bei der Ausbildung der ganzen Menschheit nicht die streng gemessene Regel, die sich in dem Ablauf des einzelnen Menschenlebens offenbart. Hier folgen die Lebensstufen unwiderstehlich auf einander, während die Menschheit viele Rück- und Nebenbewegungen macht. Auch haben wir von der Entwickelung der Menschheit noch keine so vollständige Uebersicht, um überall die Regel nachweisen zu können, wornach sie erfolgt.

Der unermeßliche Reichthum der Erscheinungen in der Weltgeschichte scheint ein umfassenderes, großartigeres Gesetz zu verlangen, als das beschränkte Einzelleben. Will man aber doch den vom Verfasser angestellten Versuch machen, so würde Rec. eher vorschlagen, nicht eine, sondern nach alter Weise mehrere, wenigstens für jetzt zwei große Perioden oder Aeonen anzunehmen, in denen das Leben der Menschheit abläuft, die vor- und nachchristliche Zeit. Mit dem Christenthum, wo es durchdringt, beginnt ganz entschieden eine neue Entwickelungsperiode. Betrachtet man auf diese Weise die antike Menschheit für sich als ein Individuum, so fällt auch der nach des Rec. Meinung ganz verfehlte Versuch weg, die Griechen mit dem früheren, die Römer mit dem späteren Knabenalter zu parallelisiren; weit passender erscheint dann das Griechenthum als die heitere Jugend, das Römerthum der bessern Zeit als das ernste Mannesalter, und der Verfall des römischen Staates als das Greisenalter. Offenbar ist die Menschheit in der Zeit, ehe das Christenthum sich ausbreitet, gealtert und innerlich abgestorben; mit dem Christenthum erhält sie ein neues verjüngendes Lebensprincip, und nun be-

ginnt ein frischer Kreislauf, wobei wir die Zeit der Völkerwanderung als die wilde Knabenzeit, das Mittelalter in seiner besten Blüthe (z. B. in Deutschland die Zeit der Hohenstaufen) als die Jünglingsperiode, und die Reformation als den Eintritt ins Mannesalter bezeichnen könnten. Indeß kommt dabei zugleich alles auf die zukünftige Entwickelung an, um das Zeitalter, in dem wir uns befinden, richtig zu würdigen, und eben damit auch die wahre Regel des großen Ganzen zu finden. Ohne hier auch noch darauf aufmerksam zu machen, daß aus leicht begreiflichen Ursachen auch bei jedem einzelnen Volk ein solcher Kreislauf nachgewiesen werden kann (wodurch die Sache unendlich mannichfaltiger wird), begeben wir uns lieber mit dem achtungswürdigen Verfasser von dem Gebiet, wo der Streit nie enden kann, weil in jedem Geist die Zeiten anders sich bespiegeln, auf das Gebiet der Thatsachen, wo freilich auch die Freiheit des Betrachtenden waltet, aber doch mit größerer Sicherheit und Uebereinstimmung.

Die eigentliche Biographie des Erasmus S. 87—260. ist nach des Rec. Dafürhalten im Ganzen vortrefflich; neue Thatsachen über Erasmus konnte sie freilich nicht geben; aber sie beruht auf einem gründlichen Studium der Werke des Erasmus, sie giebt ein anschauliches Bild des Mannes, das, wenn auch einzelne Züge unrichtig seyn sollten, innere Einheit und Lebendigkeit hat, und zeichnet sich ganz besonders durch Leichtigkeit, Klarheit, und eine wohlthuende Frische der Darstellung in hohem Grade aus. Vielleicht wäre dem Verfasser, um den weltklugen, aber nicht unedlen Erasmus von einigen Seiten gerechter oder doch milder zu würdigen, eine gewisse Reife der Erfahrung dienlich gewesen, welche nur das Alter bringt, aber schwerlich hätte dann sein Buch die Frische und Lebendigkeit gewonnen, die uns jetzt so sehr anzieht. Die Anschaulichkeit der Darstellung verdient um so mehr

rühmliche Anerkennung, da der Verf., laut der Vorrede, wegen gänzlichen Mangels des Gesichts genöthigt ist, sich bei seinen litterärischen Arbeiten fremder Hülfe zu bedienen. Der treffliche Jüngling wird für diese Entbehrung durch eine um so kräftigere innere Anschauungskraft entschädigt. Und nicht bloß durch Lebendigkeit, sondern auch durch Reinheit und Festigkeit zeichnet sich sein geistiger Blick aus; überall haben wir in dem Buche ein gesundes Urtheil, und einen edlen sittlichen und religiösen Geist gefunden, und auch da, wo wir seine Meinung nicht theilen konnten, den Sinn des Verf. ehren müssen. Wir hoffen, es werde unsern Lesern nicht unerwünscht seyn, wenn wir eine Uebersicht des Inhaltes geben, und nach unserer Ueberzeugung einiges in der Darstellung des Verf. berichtigen.

Das Leben des Erasmus ist zweckmäßig in 4 Abschnitte getheilt. Der erste Abschnitt S. 87—125. umfaßt die Jugendgeschichte des Erasmus und was er als Mensch gewesen. Erasmus hieß eigentlich (was Hr. Müller hätte bemerken können) von seinem Vater Gerhard Gerhardson; erst später nannte er sich selbst Desiderius, und fügte dann noch den entsprechenden griechischen Namen Erasmus hinzu. Sein Vater, aus einer gebildeten, wohlhabenden Familie des Städtchens Gouda unfern Rotterdam entsprossen, wurde, trotz seines fröhlichen Temperaments, zum Klosterleben bestimmt, was seiner Neigung um so mehr widerstreben mußte, da er Margarethe, die Tochter eines Arztes in Gouda, liebte. In Hoffnung auf eheliche Verbindung überließen sie sich einem Umgang, durch den Erasmus das Daseyn erhielt. Noch vor der Geburt des Knaben entfloh Gerhard vor der Tyrannei seiner Familie nach Rom, wo er, durch die falsche Nachricht von dem Tode seiner Geliebten getäuscht, in ein Kloster trat. Margarethe, da sie sich der Entbindung nahe fühlte, ging heimlich nach Rotterdam, wo in der Nacht vom 27—28ten De-

tober 1467. Erasmus geboren wurde. Sein Vater Gerhard kam bald darauf nach Gouda zurück; durch das Mönchsgelübde, dem er treu blieb, war er zwar verhindert, sich mit Margarethen zu verbinden, allein er sorgte doch mit ihr gemeinschaftlich für die Erziehung ihres Sohnes. Natürlich mußten beide Aeltern dem Klosterleben höchst abgeneigt seyn, besonders Margarethe, die durch das Gelübde Gerhards ihr ganzes Lebensglück vernichtet sah; so kam es, daß der kleine Erasmus schon mit der Muttermilch einen Widerwillen gegen das Mönchsleben einsog und daß dieß eines der ersten, also auch der stärksten Gefühle war, die sich seiner Seele bemächtigten. Fünf Jahre alt ward Erasmus nach Utrecht gethan, um als Chorknabe an der dortigen Cathedrale den mit diesem Dienst verknüpften Unterricht zu erhalten. Hier zeichnete er sich noch nicht aus, sey es, daß seine Anlagen noch schlummerten, oder daß ihm (als furchtsamem Muttersöhnchen) der Muth fehlte, sie geltend zu machen. Im neunten Jahre kam er in die berühmte Schule der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens zu Deventer. Die Schulen der Fratrum communis vitae, über welche Hr. Müller durchaus etwas Befriedigenderes hätte sagen sollen, wirkten damals außerordentlich erfolgreich zur Belebung des classischen Studiums und eines sowohl tieferen, als freieren und lebensthätigeren religiösen Geistes in den Niederlanden und Deutschland. Eine Reihe der trefflichsten Männer, angeregt von Gerhard Groot und dem practisch-frommen, aber auch (was gewöhnlich nicht beachtet wird) eifrig wissenschaftlichen Thomas v. Kempen, ging daraus hervor, und namentlich zeichnete sich die Schule zu Deventer unter Alexander Hegius aus. Hier that sich der junge Erasmus schon mehr hervor; der berühmte Agricola sagte einst zu ihm: Tu eris olim magnus — und gewiß warf er damit einen Feuerbrand in die Seele des Erasmus, der bis zu seinem Tode nicht erlosch. Nach zweijährigem Aufenthalte zu Deventer,

also elfjährig, hatte der Knabe schon die damalige scholastische Philosophie, Logik, Physik, Metaphysik und Moral durchgemacht und wußte den Horaz und Terenz auswendig. Zwei Jahre später verlor er seine Aeltern und erhielt statt ihrer Vormünder, die seinen Geist nicht zu würdigen verstanden. Er wollte durchaus auf eine Universität gehen, sie dagegen wollten ihn ins Kloster schicken. Auf einer Universität hätte sich ohne Zweifel sein Geist noch rascher und glänzender entwickelt, aber ob eben so eigenthümlich? ist die Frage, und besonders war es auch von großer Wichtigkeit, daß sich durch diesen Zwang der anerzogene Widerwille gegen das Mönchsleben bei Erasmus zum unauslöschlichen Haß steigerte, und daß er durch eben diesen Haß zur Erfüllung eines nicht unwichtigen Theils seiner Lebensbestimmung angetrieben wurde, die furchtbarste Geißel des entarteten Mönchsstandes zu werden. — Die Vormünder thaten den Knaben zuerst zu einer geistlichen Brüderschaft nach Herzogenbusch, deren Mitglieder alles aufboten, um den aufstrebenden jungen Geist durch das Klostergelübde zu fesseln. Von einem seiner Lehrer wurde er so sehr mit Schlägen mißhandelt, daß er in ein heftiges viertägiges Fieber verfiel. Freilich sagte der Lehrer nachher zu seinen Freunden: „Fast hätte ich dieses Genie, noch eh' ich es kannte, zu Grunde gerichtet", aber was half diese abgeschmackte Reue? Das Genie eines Erasmus konnte wohl durch diese rohe Behandlung nicht unterdrückt werden, aber auf seinen Character mußte es doch einen nachtheiligen Einfluß haben; der ohnedieß furchtsame Knabe mußte noch mehr in sich zurückgedrängt, noch scheuer und argwöhnischer werden, und vor der plumpen Rohheit zur einzigen Waffe, die ihm übrig blieb, zu List und Verstellung seine Zuflucht nehmen, und dieß ging ihm sein Leben lang nach.

Nachdem er etwas über 2 Jahre in Herzogenbusch gewesen, verweilte Erasmus wieder 3 Jahre in Gouda un-

ter steten Kämpfen mit seinen Vormündern, die ihn auf jede ersinnliche Art zur Annahme des Mönchskleides bewegen wollten. Er widerstrebte ihnen zwar hartnäckig, aber er hatte dabei doch so wenig innere Consequenz, daß er sich bald darauf durch das Zureden eines Jugendfreundes, des Cornelius Verdenus, bestimmen ließ, in das Kloster Emaus oder Stein in der Umgegend von Gouda zu treten. Stein war ein Kloster der regulirten Kanoniker; dieß hätte darum eine Erwähnung verdient, weil sich zum Theil daraus die liberalere Behandlung erklärt, die man dem Erasmus zu Theil werden ließ; man behandelte ihn auf die zuvorkommendste Weise und erließ ihm während seines Noviziats die nächtlichen Horen und die Fasten; und so kam es denn unter den fortdauernden Zudringlichkeiten seiner Verwandten dahin, daß er, wiewohl innerlich widerstrebend, das Klostergelübde ablegte. Er wurde Mönch, weil er den Muth nicht hatte, es nicht zu werden. (Wie verschieden von Luther, der, trotz des väterlichen Mißfallens, ins Kloster ging, weil er für seine geängstigte Seele Ruhe zu finden meinte in den Aufopferungen des Mönchslebens!) Die Hauptbeschäftigung des Erasmus blieb auch im Kloster immer die alte Litteratur; außerdem studierte er besonders die Schriften des Laurentius Valla, an dessen Grundsätze und Bestrebungen er sich mit jugendlichem Feuer anschloß, so daß ihm dieser ausgezeichnete Mann, so weit es die große Verschiedenheit des beiderseitigen Naturells zuließ, ein Leitstern für die eigene Lebensbahn wurde. In diese Zeit fallen mehrere litterärische Productionen des Erasmus in prosaischer und poetischer Form. In seiner ersten Schrift vom Jahr 1487: de contemtu mundi, äußert er zwar noch mönchisch ascetische Grundsätze, allein er spricht auch zugleich eifrig gegen die Ausartung des Klosterlebens, und von dieser Zeit an erschien fast keine Schrift von ihm, worin er nicht die Verächter der humanen Studien, die trägen, unwissenden,

lasterhaften Mönche bekämpfte und verspottete. Durch diesen stets wiederkehrenden feinen und derben Spott hat Erasmus allerdings viel zur Bekämpfung der Dummheit und des Aberglaubens beigetragen; allein es hätte doch verdient erwähnt zu werden, daß er auch hierin sich nur einer schon vorhandenen Zeitrichtung bemächtigte; denn es war schon seit längerer Zeit unter den besseren Köpfen gleichsam Sitte geworden, die Gemeinheit des Mönchpöbels zu züchtigen, und namentlich zeichneten sich darin mehrere populäre Schriftsteller in Deutschland aus. — Erasmus blieb 5 Jahre von 1486—91. im Kloster Stein; da schien sich ihm in seinem 24ten Jahre eine Gelegenheit darzubieten, das als Mutterland der classischen Litteratur von ihm längst ersehnte Italien zu besuchen; der Bischof von Cambrai, der nach dem Cardinalshut strebte, wollte ihn als einen im lateinischen Ausdruck besonders gewandten Gelehrten dahin mitnehmen. Diese Reise wurde zwar vereitelt, allein Erasmus erhielt doch Gelegenheit, sich aus dem Kloster zu entfernen, und verweilte nun einige Zeit in der Umgebung des Bischofs von Cambrai.

Der zweite Abschnitt beschreibt die Lebensschicksale des Erasmus vom 24ten bis zum 49ten Jahre, 1491—1516, und seinen Antheil an der Wiederherstellung der Wissenschaften. Während seines fünfjährigen Aufenthaltes bei dem Bischof von Cambrai wurde Erasmus 1492. zum Priester ordinirt; allein dieß hatte auf sein künftiges Leben keinen bedeutenden Einfluß, denn er verwaltete nie ein geistliches Amt, sondern lebte wie Hieronymus als Presbyter vagus, oder wie viele Gelehrte des Mittelalters unter beständigem Herumreisen, ohne bestimmt fixirten Aufenthalt. Dieß war vor Erfindung oder allgemein verbreiteter Anwendung der Buchdruckerkunst durchaus Bedürfniß für jeden, der ein großer Gelehrter werden wollte. Häufige und verschiedenartige Reisen, die jetzt dem gelehrten Beruf

hinderlich werden können, waren damals unumgänglich nothwendig, um die zerstreuten litterärischen Hülfsmittel zu benutzen, sich selbst und seine Arbeiten bekannt zu machen. Zunächst begab sich Erasmus 1496. nach Paris, um scholastische Theologie zu studieren, die aber besonders in ihrer damaligen Form seinem klassisch gebildeten Geiste eben so wenig zusagen konnte, als seinem fein organisirten Körper der Aufenthalt in einem Collegium, wo, wie er noch 30 Jahre später erzählt, „so viel kaniger Wein getrunken, so viele faule Eier gegessen werden mußten und so viel Theologie getrieben wurde, daß selbst die Wände davon schwitzten", einem Ort, aus dem Erasmus nichts mit herausbrachte, „als einen Körper voll ungesunder Säfte und eine Menge Ungeziefer". Um unabhängig leben zu können, gab Erasmus mehreren in Paris studierenden reichen Engländern, besonders dem jungen Lord Mountjoye, der ihm auch eine jährliche Pension von 100 Thalern aussetzte, Unterricht. Dadurch knüpfte er Verbindungen an, die in der Folge für ihn selbst und für die wissenschaftliche Cultur Englands wichtig wurden, da sie ihn veranlaßten, nach England zu gehen und auch dieses Reich eine Zeit lang zum Schauplatz seiner anregenden Wirksamkeit zu machen. Nachdem er, hauptsächlich um ansteckenden Krankheiten zu entgehen, mehrere Reisen in Frankreich und den Niederlanden gemacht hatte, begab er sich aus Furcht vor der Pest nach England, wohin ihn sein junger Freund Mountjoye dringend eingeladen. Er fand schon damals eine sehr achtungsvolle und liberale Aufnahme, und machte die Bekanntschaft sehr ausgezeichneter Männer, des Johann Colet, damals Lehrers der Theologie in Oxford, des nachmals so berühmten, edlen und geistvollen Thomas Morus, ja selbst des jungen Prinzen Heinrich, Herzogs von York, nachmaligen Königs Heinrich VIII., dem er sich durch ein lobpreisendes Gedicht empfahl. Nach Jahresfrist kehrte Erasmus auf das Festland zurück und ver-

weilte an verschiedenen Orten in Frankreich und Holland. In dieser Zeit trat er in einem Kloster bei St. Omer in Verbindung mit dem gelehrten und wahrhaft christlichen Franciskaner Vitrier, der sich viel mit den Kirchenvätern beschäftigte und die Neigung des Erasmus zur Patristik weckte. Hr. Müller hat sehr wohlgethan, die schöne Schilderung, die uns Erasmus von seinen beiden ausgezeichneten Freunden Colet und Vitrier giebt, in einer Beilage S. 125 — 154. vollständig zu übersetzen. Niemand wird die herrliche Characteristik des echt evangelischen Vitrier ohne innige Theilnahme lesen, wiewohl Erasmus selbst mehr Geistesverwandtschaft mit dem wissenschaftliebenden und weltklugen Colet hatte, als mit dem warmen, einfachen und practischen Vitrier.

Nachdem Erasmus im J. 1500. die erste noch sehr unvollkommene Ausgabe seiner Adagia aus Geldmangel etwas zu eilig veranstaltet, widmete er sich in Löwen aufs Neue dem Studium der Theologie, und zwar unter dem Doctor Hadrian, nachmahligem Papst Hadrian VI; er ging dabei immer mehr auf die Schrift und Kirchenväter zurück und benutzte unter diesen besonders Hieronymus, den er nächst Origenes als Schriftausleger am meisten schätzte. Im J. 1504. gab Erasmus des von ihm hochverehrten Laur. Valla Anmerkungen über das N. Test. heraus, die er im Staub einer Bibliothek zu Brüssel gefunden hatte. In einer vorangestellten Vorrede empfahl er dringend die philologischen Studien, wie er denn auch damals, zur eigenen Uebung und um das Interesse des Publikums zu wecken, nach und nach eine Reihe griechischer Schriftsteller ins Lateinische übersetzte.

Endlich ging auch sein sehnlicher Wunsch, Italien zu sehen, in Erfüllung. Nachdem er sich besonders bei seinen reichen Gönnern in England Reisegeld gesammelt, ging

er in Begleitung einiger junger Leute dahin ab. Im J. 1506, also 39 Jahre alt, erwarb sich Erasmus in Turin die theologische Doctorwürde a); dann ging er über Bologna nach Rom, wo er gerade gegenwärtig war, als der kriegerische Papst Julius II. den 29ten März 1507. wegen der Unterwerfung von Bologna einen pomphaften Triumpheinzug hielt. Erasmus verweilte nun abwechselnd an verschiedenen bedeutenden Orten Italiens, besonders in Venedig, wo er mit dem berühmten Gelehrten und Buchhändler Aldus Manutius in Verbindung trat, in Rom, wo er Bekanntschaften mit Personen des höchsten Ranges machte, z. B. den Cardinälen Grimani und Joh. von Medicis, nachmahligem Papste Leo X, und in Bologna. Während seines ganzen Aufenthaltes in Italien war es das einzige Geschäft des Erasmus, mit berühmten Gelehrten umzugehen und die Schätze der Bibliotheken zu benutzen. Das unmittelbare reiche Leben, die herrliche Natur, die unermeßlichen Kunstschätze aus alter und neuer Zeit, die damals frischblühende Nationallitteratur scheinen ihn nicht berührt zu haben; er verstand nicht einmal italiänisch.

Im J. 1509. bestieg Heinrich VIII, der schon als junger Prinz eine Neigung für Erasmus gefaßt hatte, den Thron. Sogleich ergingen zahlreiche Einladungen an Erasmus, nach England zu kommen und die geistige Wendung der Verhältnisse zu benutzen. Trotz bedeutender Anerbietungen (z. B. der wichtigen Stelle eines Poenitentiarius), die man ihm auch in Rom machte, begab er sich nach England. Auf dem Wege und während der ersten Zeit seines Aufenthaltes in London schrieb er eines seiner

a) Nachmahls wurde Erasmus noch einmahl mit dem Doctordiplome von der theolog. Facultät zu Löwen beschenkt. Vergl. S. 270. Wie verhält es sich mit dieser doppelten Doctorcreation?

berühmtesten Bücher, das Lob der Narrheit, worin er mit dem heitersten Spott und mit einer Freimüthigkeit, wie es bis dahin noch nicht geschehen war, die Thorheit und das Sittenverderben seiner Zeit geißelte. Erasmus sah sich in England getäuscht; er hatte sich unbestimmte und darum grenzenlose Hoffnungen gemacht, und war schon so verwöhnt, daß ihm nichts genügen konnte. Er fand in England die liberalste Unterstützung, die freieste Bahn zu Aemtern und Ehrenstellen, eine angemessene Wirksamkeit zur Belebung der Wissenschaften, besonders des Studiums der griechischen Litteratur und der Theologie; die ausgezeichnetsten edelsten Männer, ein Colet, Thomas Morus, ein Warham, Erzbischof von Canterbury, u. a. bewarben sich um seine Freundschaft, und seine zahlreichen Gönner versahen ihn mit allem, was er nur wünschen mochte, namentlich mit den besten Weinen und Pferden, da er beides um seiner Gesundheit willen liebte. Aber alles dieß konnte Erasmus nicht befriedigen; er war zu geistig, als daß ihm äußere Genüsse hätten genügen können, zu Freiheit liebend, um sich durch eine Stelle fesseln zu lassen, zu ängstlich, um ohne feste Einnahme über seine zukünftige Existenz ganz beruhigt zu seyn, und (setzt Rec. hinzu) ohne Zweifel auch zu ehrliebend, um nicht von dem durch alle Liberalität hindurch blickenden englischen Stolz beleidigt zu werden. Um aber mit den wenigen wahrhaft edlen Männern, die sich um ihn bemühten, einen freien Bund der Liebe und des Vertrauens einzugehen, dazu scheint allerdings die Seele des Erasmus auch nicht geeignet gewesen zu seyn. „Erasmus war, sagt der Verfasser, einer tiefen, seelenvollen Freundschaft nicht fähig: denn sie fordert nicht Gelehrsamkeit, nicht hohe Bildung, Adel, Reichthum und Ehren, sondern daß der Mensch in Wahrheit etwas sey und zwar nicht für Andere, sondern für sich, daß er sich in seiner Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit fühle, und im lebendigen Gefühl dieser innern Persönlichkeit

den Drang nach der Verbindung mit einem andern Wesen in sich trage, das für sein besonderes Leben das gleiche Bedürfniß hat. Erasmus hatte unendlich viel, aber er war sehr wenig". Der letzte Satz ist wohl zu stark ausgedrückt; aber allerdings ist auch Rec. überzeugt, daß Erasmus das reiche Gemüth, das freie Gefühl der innern Selbstständigkeit, verbunden mit dem vertrauensvollen und aufopfernden Hingeben an einen Andern, daß er diese Eigenschaften nicht besaß, die zur höhern Freundschaft erforderlich sind.

Unbefriedigt also verließ Erasmus England, um wieder nach Italien zurückzukehren. Unterwegs wurde er in Brüssel bei Hofe vorgestellt, und durch den Titel eines königlichen Rathes nebst einer Pension von 400 Gulden (ohne Verpflichtung zu Geschäften) festgehalten. Dieß geschah vermuthlich im J. 1514 oder 15. Diesen ganzen Lebensabschnitt des Erasmus füllen ununterbrochene Bemühungen zur Wiederherstellung der Wissenschaften. Er ließ unermüdlich, oft nur zu rasch auf einander, eine Reihe von Schriften erscheinen. „Sein Streben, die Welt aufzuklären, war so gewaltig, daß er, um recht viel für seinen Zweck schaffen und wirken zu können, zu gründlichen Forschungen, zu anhaltendem, den Gegenstand durchdringendem Nachdenken über einen und denselben Gegenstand fast unfähig wurde, und mit reißender Eile über seinen Stoff hinwegging." Die Hauptschriften des Erasmus in dieser Periode sind seine Adagia, sein Enchiridion militis christiani, die Ausgabe der Anmerkungen Valla's zum N. T., sein Encomium morias (wovon innerhalb weniger Monate 7 Auflagen erschienen, von Hrn. Müller besonders ausführlich characterisirt), sein Ecclesiastes sive de ratione concionandi, von welcher sehr ausgezeichneten Schrift wir auch eine genauere Characteristik gewünscht hätten, Uebersetzungen griechischer Classiker, Ausgaben lateinischer und

Uebersetzungen griechischer Kirchenväter. Unter den Kirchenvätern hat er sich besonders um Irenäus, Cyprian, Ambrosius, Augustin, Chrysostomus, und hauptsächlich um Hieronymus, der sein Liebling war und mit dem er auch manche Aehnlichkeit hatte, verdient gemacht.

Der dritte Abschnitt S. 260 — 385. umfaßt die Lebensperiode des Erasmus vom 49ten bis zum 69ten Jahre, 1516 — 1536., und schildert seinen Antheil an der Kirchenreformation. Zu Anfang des Jahres 1516. finden wir Erasmus in Basel, um in der Buchdruckerei des berühmten Johann Froben den Druck des griechischen N. Test. und einer von ihm ausgearbeiteten lateinischen Uebersetzung zu besorgen. Obwohl diese Ausgabe wegen Eilfertigkeit anfänglich an vielen Unvollkommenheiten litt, so war doch die Verbreitung des ersten und der schnell auf einander folgenden 4 andern Abdrücke von großer Wichtigkeit, um den neutest. Text zugänglicher zu machen und dadurch die Reformation zu unterstützen. Wir hätten wegen der großen historischen Bedeutung dieses Unternehmens gewünscht, der Hr. Verf. möchte über den kritischen Character und Werth dieser Ausgabe und die dadurch veranlaßten Streitigkeiten mit den Complutensern, die Hr. Müller gar nicht berührt, ausführlicher gehandelt haben. Auch dürfen wir ein Versehen nicht unbemerkt lassen: Hr. Müller sagt, nach der ersten Ausgabe seyen noch 5 gefolgt, es waren aber deren im Ganzen nur fünf. Nächst dieser Ausgabe war auch die bald nachher erscheinende Paraphrasis N. T. für Exegese und Schriftkenntniß von hoher Wichtigkeit.

Schon bei diesem Aufenthalt gefiel es dem Erasmus sehr wohl in Basel; indeß kehrte er doch wieder nach Brüssel zurück, brachte aber dann die fünf folgenden Jahre 1516—21. fast immer auf Reisen zu. Während dieser Zeit brach die Reformation aus. Ein kleines Vorspiel dersel-

ben war der Streit Reuchlins mit Pfefferkorn und Hogstraten, überhaupt mit den Mönchen und Theologen besonders zu Cölln und Löwen. Schon hierbei nahm Erasmus die zweideutige Stellung an, die er auch nachher in Beziehung auf die Reformation behauptete. Niemand war durch sein eigenes Streben mehr verpflichtet, aufs entschiedenste die Parthei Reuchlins zu ergreifen, als Erasmus; es war die Sache der wissenschaftlichen Aufklärung, um die es sich hier handelte, und diese hatte Erasmus schon längst ganz zu der seinigen gemacht. Aber statt diese Sache, die eine durchaus gute und sogar seine eigene war, kräftig zu vertreten, nahm er sich bloß auf eine laue Weise der Person des Reuchlin an, stellte sich zwischen beide Partheien in die Mitte und ermahnte sie zur Mäßigung, ohne auf den sehr wichtigen Streitpunct im geringsten einzugehen. — Beim wirklichen Beginn der Reformation durch die Thesen Luthers nahm Erasmus fürs erste wenig Notiz von diesen Bewegungen, sondern hielt sie für einen bloßen Mönchsstreit, der für seine Lebenstendenz, die Verbreitung der schönen Wissenschaften, wenig Bedeutung haben könne. Als aber Luther mit immer größerer Kraft gegen Aberglauben und Mißbräuche auftrat und die Theilnahme für ihn sich erhöhte, ward Erasmus anderes Sinnes und äußerte sich mit Wohlgefallen über die Unternehmung; indeß setzte er auch bei Luther als Hauptbestreben die Förderung der wissenschaftlichen Aufklärung voraus, und unterließ nicht, dessen Heftigkeit zu tadeln, besonders den Fürsten und dem Papst gegenüber. Luther, dem die Wissenschaft nur Mittel, und die Wiederherstellung des wahren Christenthums alleiniger Zweck war, schätzte zwar Erasmus als Gelehrten ungemein hoch und empfahl ihn als solchen, aber von der Reinheit und Festigkeit seines christlichen Glaubens dachte er schon damals gering. „Ich fürchte, schreibt er, Erasmus breitet Christum und die Gnade Gottes nicht genug

aus, von der er gar wenig weiß. Das Menschliche gilt bei ihm mehr als das Göttliche. Wir leben in gefährlichen Zeiten und ich sehe, daß nicht jeder deßhalb ein wahrhaft weiser Christ ist, weil er ein guter Grieche und Hebräer ist." Auch konnte einem Luther, dessen Seele von dem tiefsten und heiligsten Ernst erfüllt war, das ewige Satirisiren und Spötteln des Erasmus nicht gefallen; es mußte ihn tief schmerzen, daß sich Erasmus über das lustig machte, was ihm die ganze Seele verzehrte.

Im J. 1519. machte der stürmische Hutten einen Versuch, den zagenden Erasmus ganz auf die Seite Luthers zu ziehen. Aber vergeblich. Erasmus hatte einen Brief an den Erzbischof Albrecht von Mainz geschrieben, worin er sich über Luther äußerte, aber in seiner klugen Manier, zweideutig schon über die Person, noch mehr über die Sache. Er erklärt, kein Verehrer Luthers zu seyn, hält es aber doch für schwer, ein Urtheil über ihn zu fällen. „Nähme ich aber auch Antheil an seinem Schicksal, sagt er, ohne an seiner Sache Antheil zu nehmen, was thäte ich Böses? Aeußern wir doch auch Theilnahme für den größten Bösewicht . . . Er ist jedenfalls ein Mann, aus dem einzelne helle Funken evangelischer Frömmigkeit hervorleuchten, der daher, wenn er auf die rechte Bahn geleitet wird, vieles für Christi Lehre thun kann." Diesen Brief ließ Hutten mit der kleinen, aber doch bedeutenden Veränderung, daß er statt „Luther" setzte „unser Luther," drucken; offenbar aber mußte es Erasmus, wenn derselbe bekannt wurde, mit beiden Partheien verderben. Die Evangelischen waren damit nicht zufrieden, und die Katholiken trauten ihm nicht mehr. Je kühner nun Luther hervortrat, desto scheuer trat Erasmus zurück. Sein früheres günstiges Urtheil über Luther reute ihn, und er entschuldigte und rechtfertigte sich deßhalb häufig in Reden und Schriften. Bei dem großen Haufen, besonders der Mönche, erreichte er

seine Absicht nicht, aber bei seinen Freunden, bei Fürsten, Bischöfen und Cardinälen fand er mehr Glauben für seine Versicherungen, daß er der katholischen Kirche vollkommen treu sey. Dabei machte Erasmus Friedensvorschläge; er wollte die Freiheit und Würde des Evangeliums behauptet, aber auch die Autorität des römischen Stuhles nicht verletzt wissen, und sah nicht ein, wie wenig beides zusammen bestehen könne.

Endlich im J. 1521. ließ sich Erasmus ganz in Basel nieder, wo damals ein sehr freier Geist herrschte, wo er eine ausgezeichnete Aufnahme fand und wo durch die Frobensche Druckerei seine Schriften am besten zu Tage gefördert werden konnten. Einer Zumuthung des Papstes Adrian VI., gegen Luther zu schreiben, widerstand Erasmus; aber bald wurde er in einen sehr heftigen Streit mit Hutten verwickelt. Bei einer Anwesenheit Huttens in Basel verbat sich Erasmus seinen Besuch, was natürlich diesen freien, kräftigen, leidenschaftlichen und damals unglücklich umhergescheuchten Ritter aufs tiefste empören mußte. Aber nun ließ auch Hutten ein Donnerwetter über Erasmus losbrechen, das dieser gern abgelenkt hätte, wenn es möglich gewesen wäre. Da er aber die Streitschrift weder verhindern, noch die Exemplare derselben aufkaufen konnte, so setzte er ihr eine Erwiederung entgegen, in der er sich gegen Hutten mit aller Kraft der Leidenschaft aussprach, deren er fähig war.

Zuletzt ließ sich Erasmus, der eine zu bedeutende Stellung in seiner Zeit einnahm, um fortdauernd sein Neutralitätssystem behaupten zu können, doch in einen Kampf mit Luther verwickeln. Dieser hatte Heinrich VIII. so derb angegriffen, daß sich auch der mit dem König so sehr befreundete Erasmus dadurch verletzt fühlte; die Anhänger Luthers behandelten den hochberühmten Erasmus ohne Schonung, und Luther selbst schrieb 1524. einen Brief an

Erasmus zwar voll Achtung, aber auch im vollen Gefühl seiner geistigen Ueberlegenheit und der Schwäche seines Gegners. Er bat den Erasmus, „nur einen Zuschauer der großen Tragödie abzugeben"; aber gerade, weil Luther es verlangte, wollte es Erasmus jetzt nicht mehr. Er entschloß sich nun, gegen Luther zu schreiben, und schon sein Entschluß wurde mit Jubel in der katholischen Welt begrüßt. Der Gegenstand der Streitschrift, bekanntlich über den freien Willen, war wohl gewählt, weil die streng augustinische Denkart Luthers in diesem Punct allerdings bedeutende Einwendungen gestattete. Allein um ein kräftiger Streiter zu seyn, dazu hätte Erasmus erst selbst über den Gegenstand des Kampfes eine feste Ueberzeugung haben müssen, und eine gelehrte Streitschrift, auch die beste, konnte nichts gegen einen Mann ausrichten, der einmahl eine so ungeheuere Einwirkung auf das ganze Leben eines Volkes hatte, und der wirklich den besseren Geist der Zeit mit einer so bewundernswürdigen Kraft repräsentirte. Luther antwortete 1525. in der bekannten Schrift de servo arbitrio; Erasmus führte den Streit in zwei neuen Schriften fort. „Aber helfen konnten diese Streitschriften der katholischen Kirche so wenig, als der evangelischen schaden, da die, welche sich einmahl zu Luthers Lehre bekannten, viel zu tief davon ergriffen und mit solchem Abscheu gegen das Papstthum erfüllt waren, daß ihr Glaube dadurch nicht wankend gemacht wurde". Nun hatte sich Erasmus, der durch Herstellung der Wissenschaften und Belebung der allgemeinen Bildung so viel zur Einleitung der Reformation gewirkt, nicht nur gänzlich von dieser großen Bewegung losgesagt, sondern war auch mit dem Vorkämpfer derselben so bitter entzweit, daß ihm nichts weiter übrig blieb, als sich wieder um so enger an die alte Kirche anzuschließen. Er erklärte nun auch förmlich seine unbedingte Unterwerfung unter alle Satzungen derselben, und wenn er z. B. früher an der paulinischen Abfassung des Hebräer-

briefs zweifelte, so sagte er jetzt: „Entscheidet die Kirche, daß der Brief von Paulus ist, so werde ich nie mehr daran zweifeln".

Während Erasmus trotz mancher glänzenden Einladungen nach Polen, Wien, England u. s. f. ruhig mit litterärischen Arbeiten beschäftigt in Basel lebte, regte sich auch hier der Neuerungsgeist, und im J. 1529. wurde die Reformation nicht ohne stürmische Bewegungen förmlich eingeführt. Erasmus hielt sich stille, beschloß aber, die Stadt zu verlassen und nach Freiburg im Breisgau zu gehen, wo er bei einem Besuch glänzende Aufnahme gefunden hatte. Dieß geschah 1529. Eine Zeit lang mißvergnügt, kaufte sich doch Erasmus nach 2 Jahren in Freiburg ein Haus und brachte den Rest seines Lebens in dieser Stadt zu. Bei einer Einladung auf den Reichstag nach Augsburg entschuldigte er sich, wie häufig, mit seiner Kränklichkeit, und allerdings war er auch nicht, was der Herr Verfasser mit Recht bemerkt, der Mann, auf einem solchen Kampfplatz eine Rolle zu übernehmen. „Sein Kampfplatz war die Studierstube, seine Waffe die Feder; und wenn er auch das kühne Selbstvertrauen besessen hätte, so mangelte ihm doch die glaubensvolle unerschütterliche Ueberzeugung; er vermochte nichts als zur Versöhnung, zum Frieden zu rathen, ohne jedoch die Bedingungen bestimmt angeben zu können, auf welche dieser Friede geschlossen werden sollte". Dagegen setzte Erasmus seine litterärischen Beschäftigungen unermüdlich fort; es erschienen von ihm Ausgaben von Classikern und Kirchenvätern und selbst ausgearbeitete Werke; auch leitete er von Freiburg aus die große Frobensche Druckerei, wodurch er immer Gelegenheit hatte, nützliche schriftstellerische Unternehmungen zu veranlassen. Auf dringendes Verlangen des Kaisers und der Statthalterin der Niederlande sollte Erasmus wieder nach Brabant zurückkehren. Im Sommer 1535. verließ er Freiburg und be-

gab sich nach Basel, wo er seine Freunde noch einmahl sehen und seine litterärischen und sonstigen Angelegenheiten ordnen wollte. Sein Gesundheitszustand hinderte ihn an der Fortsetzung der Reise; er beschloß, den Winter in Basel zu bleiben. Damals zeigte Paul III. die Absicht, ihm die Cardinalswürde zu ertheilen, allein Erasmus lehnte es ab. Im Frühjahr 1536. erkrankte er. Während der Krankheit war er sanft und nachgebend, aber auch bis ans Ende thätig, heiter und scherzhaft. Am 12ten Juli verschied er, ohne katholische Cerimonien, aber mit frommem, gottergebenem Sinn. Ganz Basel nahm an dem Tode des weltberühmten Mannes Antheil; man bestattete ihn mit großen Ehren in der Stiftskirche. Seine ursprüngliche Vaterstadt Rotterdam, wie seine zweite Basel, wetteiferten, sein Andenken lebendig zu erhalten.

Wollen wir nun mit Beziehung auf das an verschiedenen Stellen S. 108 und S. 377 ff. von Herrn Müller Ausgesprochene eine Characteristik des Erasmus geben, so müssen wir uns — kaum scheint es bei irgend einem Mann so nöthig, als bei ihm — eben so sehr vor dem Ton der Bewunderung, als dem der Geringschätzung hüten. Die geistige Erscheinung des Erasmus wird in dem Unbefangenen gemischte Empfindungen erwecken, er hat zu viele Schwächen, und zu wenig menschlich Großes, als daß er uns ganz für sich gewinnen könnte, aber er ist auch wieder zu geistvoll, zu eigenthümlich und bedeutend wirksam, und selbst bei manchen Schwächen zu liebenswürdig, als daß er uns ganz abstoßen sollte. Im Ganzen muß Rec. bekennen, daß er größer von Erasmus denkt, als Herr Müller, und daß ihm manche Urtheile dieses neuesten Biographen über den ausgezeichneten Mann ungerecht oder doch nicht gehörig modificirt erscheinen.

Die Geistesanlagen des Erasmus waren ohne Zweifel außerordentlich, aber die Natur hatte ihn nicht zu einem

eigentlich großen, herrschenden und schöpferischen Geist gestempelt. Sein Verstand war fein und durchdringend, und wir geben es Herrn Müller zu bedenken, ob er Angesichts der großen litterärischen Leistungen des Erasmus, die doch hauptsächlich Verstandesproducte sind, auf der Behauptung bestehen will, daß sein Verstand nur mittelmäßig gewesen; seine Empfindung war zart und regsam, sein Gedächtniß ungemein glücklich, sein Geist höchst beweglich, bildungsfähig, durch rastlose Thätigkeit zu der für ihn erreichbaren Höhe entwickelt und überschwenglich bereichert. Aber diesem feinen, zarten, reichen und hochgebildeten Geiste fehlte es allerdings an eigentlicher Schöpferkraft und Tiefe; er breitete sich über eine ungeheure Oberfläche aus, aber er strebte nicht nach Durchdringung des Wesens der Dinge; er nahm in sich auf, was der damalige Bildungsstand darbot, und eröffnete selbst neue Fundgruben der Bildung; er konnte auch das Gute und Große lebhaft empfinden, aber er konnte es nicht aus eigener Seelenkraft hervorbringen. Während sich die wirkliche Welt klar und scharf in seinem Geiste spiegelte, war er nicht im Stande, Ideale zu schaffen, wodurch große Menschen fähig werden, der Menschheit eine neue geistige Richtung zu geben. Erasmus war durchaus Realist; zur Idealität fehlte es ihm sowohl an philosophischem, als an poetischem Genie. Phantasie zwar ist ihm nicht abzusprechen; doch ist es mehr die bewegliche sinnliche Einbildungskraft, die mit einem großen Reichthum von äußeren Gegenständen genährt ist, als die freie schaffende Gewalt des Geistes, die aus sich heraus eine eigene verklärte Welt ins Daseyn ruft. Eigentlich poetisch ist Erasmus durchaus nicht. Dieß ergiebt sich aus Folgendem. Als 39jähriger Mann, also im kräftigsten Lebensalter, macht er zu Pferd eine Reise durch die Alpen, und unter den erhabensten Naturscenen verfertigt er ein Gedicht über — die Beschwerlichkeiten des Alters; und das nennt er sein Reiter- oder Alpenlied. In dem reizenden Italien beschäf-

tigt ihn weder Natur noch Kunst, sondern bloß Manuscripte und Gelehrte. Das Schöne berührt ihn nicht unmittelbar, sondern nur durch das Medium der Gelehrsamkeit; die großen poetischen Geister Dante, Petrarca, Boccacio schätzte er zwar, aber eigentlich nur als Wiederhersteller der Wissenschaften und des guten Geschmacks, als selbstständige Dichter in der lebendigen Sprache waren sie für ihn nicht da; noch weniger ging ihn die gemeine Volkspoesie etwas an. Seine Lieblinge unter den Alten sind nicht Homer, Aeschylus, Sophokles, Plato, sondern Terenz, Horaz und Lucian, also nicht die Schöpfer eines erhöhten, sondern die Schilderer des wirklichen Lebens. Für die Form war Erasmus, wie überall, so auch in diesem Punct gebildet; er machte fehlerlose Verse, aber ohne Poesie; während z. B. unser Luther ein tiefes poetisches Gemüth besaß, aber großentheils sehr unbeholfene Verse lieferte. Den Witz möchte ich Erasmus nicht in so dürftigem Maaß zuschreiben, wie Herr Müller; er machte bisweilen vortreffliche Witze, wie z. B. den bekannten bei der Hochzeit des Oekolampadius, die Reformation sey keine Tragödie, sondern eine Comödie, weil jeder Act mit einer Hochzeit endige; auch fließt die Witzesader des Erasmus nicht dürftig; aber allerdings liegt in seinem Scherz und in seiner Ironie nicht jenes ursprüngliche Behagen, welches auch in dieser Beziehung das eigentliche Genie bezeichnet; sein Witz war mehr ersonnen und gelehrt, als unmittelbar eingegeben, mehr fein, als schlagend und zermalmend. Durch alles dieß eignete sich Erasmus zum großen Gelehrten, feinen Beobachter, Forscher, Satiriker, gewandten Lebensmaler, — aber er war nicht fähig, in die Reihe der großen bildenden Geister zu treten.

Als Gelehrten, und zwar als gelehrten Philologen muß man auch Erasmus durchaus betrachten, wenn man nicht falsche Anforderungen an ihn machen und

ungerecht gegen ihn seyn will. Erasmus war der erste litterärische Großhändler seiner Zeit, dessen Wirksamkeit, Credit und Verbindungen durch das ganze gebildete Europa reichten, der in einer wichtigen Periode unvergleichlich viel that, um den Gedankentausch zu beleben, die Schätze des Alterthums ans Licht zu fördern und für deren Gebrauch ein allgemeines Interesse zu erregen. In dieser Sphäre als Wiederhersteller der Wissenschaften, als Wegbahner zum Alterthum, als Förderer des reineren Geschmacks war Erasmus groß, wenn gleich zugestanden werden muß, daß seine Bemühungen mehr auf die Sprachen Roms und Griechenlands und auf die Form der alterthümlichen Bildung, als auf den Geist und Inhalt derselben gerichtet war. Betrachten wir Erasmus als eigentlichen Philologen, und Theologie nur als seine Lieblingswissenschaft, so leistete er auch in der letztern mehr, als man von einem Philologen billig verlangen kann. Aber er trat auch als wirklicher Theolog auf, und zwar in der bewegtesten Zeit, den ersten Männern des Jahrhunderts gegenüber, und damit trat er aus seiner eigentlichen Sphäre heraus und stand hinter den Forderungen der Zeit zurück. Für die bewegte Welt fehlte ihm Festigkeit des Characters, und der Reformation gegenüber Tiefe des religiösen Geistes und lebendiger unerschütterlicher Glaube. Es war in dieser Beziehung ein Unglück für Erasmus, daß er in eine große, und besonders, daß er in eine religiös erregte Zeit fiel; in einem ruhigen Zeitalter wäre er viel ausgezeichneter gewesen; aber dem Sturm, der damals durch die Welt brauste, war sein Naturell nicht gewachsen. In der Periode, wo es sich noch hauptsächlich um wissenschaftliche Aufklärung handelte, stand Erasmus an der Spitze der Zeit, aber mit der Reformation trat eine andere Periode ein, die der religiösen Wiedergeburt und Entscheidung; da konnte nur ein gottbegeisterter Glaubensheld die Bewegung leiten. So ward Erasmus gleichsam seines Amtes entsetzt; um

neutral zu bleiben, dazu war er zu bedeutend; für die Reformation wollte und konnte er nicht auftreten, also mußte er gegen sie seyn. Wie er bis zum Jahr 1517. an der Spitze der Zeit gestanden hatte, so trat er nun in den letzten 20 Jahren seines Lebens mit dem besseren Zeitgeist in Gegensatz. Die gewaltig fortschreitende Entwickelung überflügelte das geistreichste, gelehrteste Individuum und stieß es von sich: Erasmus selbst fühlte dieß tief; und er spricht es zum Beispiel in folgender merkwürdigen Stelle seines Dedicationsschreibens an Erzbischof Albrecht von Mainz vor der Ausgabe seiner Ratio verae theologiae vom J. 1523. rührend aus: Fuit hoc infelicitatis meae, ut mea senectus in hoc seculum inciderit.... Quam aliis arrideat hoc seculum nescio, mihi certe magnopere displicet. Sic fervent partium studia, ut non possit esse sincerum judicium. Jurgiorum et rixarum plena sunt omnia. Penitus sublata est illa libertas ac suavitas studiorum, immo neglectis bonis autoribus, nihil placet, nisi quod seditionem sapit ... Malim ego vel olitor esse, tranquillitate christiana fruens, ac spiritus evangelici simplicitate gaudens, quam ter quaterque maximus theologus, hujusmodi dissidiis involutus.

Man kann nicht sagen, daß sich Erasmus aus gemeiner Politik und niedrigem Eigennutz aus dem Reformationskampf zurückgezogen; vielmehr wäre es eine Art Affectation gewesen, wenn er daran Theil genommen hätte, da er keine ihn ganz durchdringende Ueberzeugung hatte, für die er begeistert kämpfen konnte; ferner ist nicht zu übersehen, daß selbst zu dieser, wenigstens anfänglich unpartheiischen und auch später im Ganzen selbstständigen Haltung des Erasmus eine Kraft erforderlich war, die ein bloß weibliches Gemüth (wie Hr. Müller den Erasmus schildert) nicht zu besitzen pflegt, denn ein ganz schwacher

Mann wird sich sogleich ohne Weiteres zu einer Parthei flüchten; und endlich kann man keinem Menschen zumuthen, daß er gerade in so stürmischer Zeit als Held hervortreten soll, weil dazu etwas gehört, was sich nicht jeder geben kann. Allein das kann man von jedem, der dieses Hegemonikon nicht besitzt, verlangen, daß er sich an den überlegenen Geist, der für das Bessere kämpft, anschließe. Und diese Selbstverleugnung hatte Erasmus nicht. Dadurch ist z. B. Melanchthon größer als er. Melanchthon, minder gelehrt und geistreich als Erasmus, hatte auch keinen Heldengeist, war auch mehr fürs Studierzimmer und Catheder, als für den lebendigen Kampf; aber er erkannte die Zeit, er war ganz vom Christenthum erfüllt, er opferte demselben seine Persönlichkeit und hatte die Seelengröße, sich an Luther anzuschließen und mit demselben den edelsten von Begeisterung für die größte Sache geweihten Freundschaftsbund zu schließen, während Erasmus, ohne gemein eigensüchtig zu seyn, ohne Ehrenstellen und Schätzen nachzujagen, ohne den Großen und Mächtigen gegenüber die Würde des wissenschaftlichen Mannes zu vergessen, doch eigentlich nie ganz aus seiner vortrefflichen Persönlichkeit herauskam. Einer solchen Gesinnung, wie die war, womit Luther nach Worms ging, womit Luther, als er die Wartburg verließ, an Friedrich den Weisen schrieb, wäre Erasmus nie fähig gewesen; es fehlte ihm an wahrem Gottvertrauen und kühnem Glaubensmuth; er sah auf die Verhältnisse und berechnete; Luther sah auf Gott, und wagte es jeder menschlichen Berechnung zum Trotz. Es fehlte dem Erasmus der ungetrübte Sinn für eine feste, absolute Wahrheit; er blickte selten rein auf die Sache, sondern gewöhnlich auch noch neben hinaus auf Personen und Verhältnisse. Daher ist er einmahl gegen die Mönche, ein andermahl für sie, bald mit Luther, bald wider ihn, bald ein eifriger Feind des Aberglaubens, bald selbst abergläubisch; deßhalb mangelt seinem Gemüth auch der gewaltige,

heilige Ernst eines Luther, und er ist nicht des edlen erhabenen Zornes fähig, der nur der Sache, nicht der Person gilt; er ist voll Spott, Satire und Lächerlichkeit und faßt Dinge von einer komischen Seite auf, worüber sich Luther hätte zu Tode grämen mögen; zu einem lebhaften Unwillen aber erhebt er sich nur, wenn er persönlich gereitzt ist.

Mit der Unfähigkeit, sich selbst zu vergessen und ganz in der Sache zu leben, hängt bei Erasmus auch eine gewisse gelehrte Vornehmheit zusammen, die ihre schöne und würdige, aber auch ihre kleinliche, fast komische Seite hat. Erasmus fühlte sich als Fürst unter den Gelehrten; er war gewohnt, sich in der höchsten Sphäre der Gesellschaft zu bewegen, mit Päpsten und Cardinälen, mit Kaisern und Königen, mit den ersten Staatsmännern und Gelehrten des Jahrhunderts umzugehen. Daher besaß er auch in diesen Verhältnissen des Lebens Feinheit, Form und Schicklichkeitsgefühl, und wäre nie im Stande gewesen, auch wenn er den Muth dazu besessen hätte, eine Schrift zu schreiben, wie sie der Volksmann Luther gegen Heinrich VIII. schrieb; auch muß man mit Freude bemerken, daß Erasmus, wiewohl er in seinem frühern Leben oft genöthigt war, sich durch schmeichlerische Dedicationen an hohe Gönner (worin er eine unübertreffliche Stärke und Gewandtheit hatte) seine Subsistenz zu fristen, dennoch später eine gewisse unabhängige Würde behauptete; daß er sich nie zu Großen drängte, sondern eher von ihnen zurückzog, daß er bei aller Aengstlichkeit nicht nach Geld geitzte, und die Gelegenheit zu Ehrenstellen, selbst zur Cardinalswürde, nicht benutzte. Er war zufrieden, ein Gelehrter zu seyn. Aber er mochte sich dann auch gern als großen Gelehrten zeigen und hierin seine Eitelkeit befriedigen. Er behandelte seinen Körper mit großer Sorgfalt; er hielt sehr viel auf eine schöne häusliche Einrichtung; er hatte eine eigene Stube voll Ringe, Uhren, Becher u. s. f., die er von Päpsten,

Fürsten und andern hohen Personen geschenkt bekommen hatte. Auch sorgte er, zum Theil wohl wegen seiner Constitution, zum Theil aber auch weil er einen so hohen Werth auf seine Person legte, mit übertriebener Aengstlichkeit für seine Gesundheit und sprach sehr gerne davon; er lebte gern in England wegen der guten Pferde, wollte nach Burgund ziehen wegen des Weins u. s. f. — sämmtlich Dinge, die beweisen, daß eine gewisse Kleinlichkeit im Wesen des Erasmus lag, und daß er nicht im Stande war, seine Person gegen die Sache hintanzusetzen. Mit einem Wort: Erasmus war ein ungemein begabter und hochgebildeter Geist, aber es fehlte ihm Tiefe und Schöpferkraft, und seinem Character Einheit und durchgreifende Festigkeit; er war der größte und feinste Gelehrte, Luther der größte Mann seiner Zeit.

Noch bleibt dem Rec. Folgendes in Beziehung auf die zu beurtheilende Schrift zu bemerken. Hr. Müller stellt Erasmus besonders als Theologen häufig so dar, als ob er bloß Aufklärer und Kritiker gewesen und einer einseitigen Verstandesrichtung gefolgt wäre. Auch hierin thut er ihm Unrecht, und wir hätten besonders in dieser Beziehung gewünscht, daß die Ratio verae theologiae und der Ecclesiastes des Erasmus mehr benutzt und gewürdigt worden wären. Allerdings hatte Erasmus die Tiefe des religiösen Gefühls und die Lebendigkeit und Kraft des christlichen Glaubens nicht, die wir an Luther bewundern, auch spricht in der Ratio verae theologiae mehr der Gelehrte, der Philolog, als der von der Größe des Gegenstandes ganz durchdrungene christliche Theolog; aber in der Hauptsache befindet sich doch Erasmus auf demselben theologischen Standpunkt mit den Reformatoren; er gründet alles auf die Schrift und betrachtet den lebendigen, sittlich wirksamen Glauben an Christum, nicht menschliche Werke und Verdienste als das wahrhaft Beseeligende; er

spricht sich nicht bloß gegen Irrthum und Aberglauben, sondern auch für positive Wahrheiten des Christenthums mit Gefühl und Wärme aus. Der Raum verbietet uns, hier mehr ins Einzelne zu gehen; aber an einige Stellen zu erinnern, können wir uns doch nicht versagen. Wie treffend spricht Erasmus in der Ratio verae Theol. über den Zweck der Theologie: At praecipuus Theologorum scopus est, sapienter enarrare divinas literas: de fide, non de frivolis quaestionibus rationem reddere: de pietate graviter atque efficaciter disserere: lacrymas excutere, ad coelestia inflammare animos. Wie entschieden gründet er alles auf Christum: Nostra sapientia stultitia est; nostra puritas impura est. At haec omnia nobis est Christus, et justitia et pax et sapientia; idque ex largitate patris, qui prior et gratis dilexit nos, et hoc ipsum gratis praestitit, ut illum redamemus. Wie ergreifend schildert er die Liebe Christi: Ideo venit tantus legatus, ut ingens amoris incendium excitaret, et ob id ignem vocat. Magna est naturae charitas: at haec prae Christi charitate glacies est. Jam apud Johannem, totum hoc quod loquitur, quod agit apud discipulos, imminente mortis tempore, quid aliud sonat, quid aliud spirat, quam igneam ac flagrantissimam charitatem? Haec est charitas illa, morte fortior, quae amantem ad mortis usque contemptum inflammat; quae efficit, quod nulla possunt humana praesidia. Wie herrlich spricht er überhaupt von der Natur der wahren Liebe: Ubi friget charitas, nullae quamlibet numerosae leges sufficiunt; ubi fervet, nulla opus est lege. Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. Ama, et fac quod vis: non enim peccat sincera charitas, ipsa sibi lex est, et ubique dictat, quod sit optimum factu. Solche und viele ähnliche Stellen beweisen doch hinlänglich, daß Erasmus nicht bloß einseitiger Verstandestheolog war; wenn gleich die kritisch-philologische Richtung bei ihm mehr vor-

herrschte, als bei den bedeutendsten Theologen des 16ten Jahrhunderts.

Außer dieser genaueren Würdigung der Theologie des Erasmus hätten wir in der sonst so lobenswerthen Schrift des Herrn Müller gerne noch mehrere litterärische Nachweisungen gefunden. Manche Schriften des Erasmus, deren Geschichte und Ausgaben hätten ausführlicher geschildert werden können, und namentlich hat Rec. auch eine Characteristik der früheren zahlreichen Biographieen vermißt, der Schriften und Abhandlungen über Erasmus von Beatus Rhenanus, Melch. Adami, Bayle, du Pin, Le Clerc, Burigny (Vie d'Erasme. II Voll. Paris, 1757. Deutsch von Henke. Halle, 1782. Bekanntlich das reichhaltigste, gemäßigt im Urtheil, aber zu weitläufig und nicht immer scharf eindringend), Jortin (The life of Erasmus. II Voll. Lond. 1785, zu gedehnt und mit vielem Ueberflüssigen angefüllt) und Samuel Knight (deutsch von Theod. Arnold. Leipz. 1736, hauptsächlich auf den Aufenthalt des Erasmus in England sich beschränkend). Und endlich hätten wir mit Vergnügen aus der Feder des Hrn. Verfassers eine kurze Vergleichung des Erasmus mit andern großen Philologen und Wiederherstellern der Wissenschaften seiner Zeit gelesen, z. B. mit Poggius, Ficinus, Agrikola, Aldus Manutius, den bedeutendsten Griechen u. s. w. Dieß hätte zu den interessantesten Parallelen Veranlassung geben können. Allein von einem Jüngling, der sich, wie der treffliche Verfasser, noch dazu fremder Augen zu seinen Arbeiten bedienen muß, wollen wir in litterärischer Beziehung nicht zu viel verlangen. Wir scheiden vielmehr mit herzlichem Dank und aufrichtiger Hochachtung von dem Verf., und bitten ihn, überzeugt zu seyn, daß unser Tadel aus dem Wunsch entsprungen ist, das Werk, welches sonst so viel Gutes hat, möglichst vollkommen zu sehen.

C. Ullmann.

Uebersichten.

Blicke
auf
Frankreichs theologische Litteratur vom letztverflossenen Jahre (September 1827 bis August 1828.)

Der Geist des Bessern, der in einigen Erscheinungen, die wir im vorigen Jahre besprochen haben, sich beurkundete, hat so schöne Fortschritte gemacht und die Saat, die in bedrängter Zeit konnte ausgestreuet werden, so herrliche Früchte schon getragen, daß, wenn auch diese Früchte noch nicht überall sich zeigen und manche Punkte noch öde liegen oder auf andern noch Unkraut wuchert, wir dennoch mit heiterm Auge auf die Erzeugnisse des eben verflossenen Jahres blicken. Es wird daher auch das Gemälde, das wir zu entwerfen haben, in erfreulichern Farben hervortreten, als das der vergangenen Zeit.

Da in jenem frühern Ueberblicke die Anknüpfungspunkte für die Zukunft sollten gegeben werden, mußten wir einer gewissen Vollständigkeit, die auch das Kleine nicht verschmähet, uns befleißigen; jetzt, da die allgemeinen Umrisse gezeichnet sind, können wir wohl auf das Merkwürdigste uns beschränken. Daß nicht alle religiösen Leistungen, die im Laufe eines ganzen Jahres für eine Bevölkerung von 30

Millionen, in einer bewegten Zeit, nothwendiger Weise erscheinen, hier können genannt oder besprochen werden, versteht sich ohnedieß.

Indem wir nun alles entfernen, was nicht geeignet ist, irgend ein besondres Interesse zu erregen, und dasjenige etwas genauer zeichnen, was auf irgend eine Weise sich mächtig empfiehlt, gehen wir freilich von unserm eignen, individuellen Standpunkte aus; doch, wenn dieser unmöglich Jedermanns Standpunkt seyn kann, so werden wir wohl — und dieß ist uns Hauptsache — mit Jedermann über den Maaßstab, den wir den theologischen Erscheinungen auf dem Gebiete von Frankreich anlegen wollen, uns verständigen. Dieser sey nämlich kein andrer, als der einer christlichen Religiosität. Wenigstens werden wir denselben um so sorgfältiger festzuhalten uns bemühen, da er uns der höchste, wo nicht der einzig wichtige scheint, wenn von Arbeiten, die auf Religion sich beziehen, die Rede ist. Demnach werden wir nicht in ungünstigem Lichte selbst dasjenige zeigen, was wohl, nach unsern theologischen Ansichten, einer starken Vervollkommnung bedürfte, was aber nach denjenigen, aus welchen es hervorgehet, unserer ganzen Nachsicht würdig ist. Wer es aus dem Gange der religiösen Vorstellungen weiß, daß eine achtbare Sittlichkeit wohl verträglich ist mit manchen irrigen Ansichten, wird absolute Wahrheit nicht mit Aristarchentone fordern. Wer darf überhaupt so vermessen seyn, nur absolute Wahrheit zu begehren? Aber, auf der andern Seite, wer darf von einem Referenten fordern, daß er anders als nach Ueberzeugung referire? oder daß er über Erscheinungen seiner Zeit, bei denen er betheiligt ist, auch wenn er nicht das „quorum pars magna" sagen darf, wie die kalte Nachwelt spreche, die gleichgültig hinschreitet über den Staub der Tausende, deren Geist jetzt an einer Idee, wie an Himmelsluft sich stärket, deren Herz jetzt unter irgend einer Tendenz, als unter der Folter blutet?

Bibelstudium.

Die ehrwürdige Quelle alles christlichen Wissens und Glaubens, die Bibel, scheint sich immer stärker in Frankreich zu verbreiten. Nicht nur erscheint bei Didot eine neue, wohl hauptsächlich für die Geistlichkeit berechnete, Ausgabe der Vulgata a); sondern zu dem bedeutenden und beliebten größern Bibelwerke von Lemaître de Sacy und den schon früher erschienenen vier Ausgaben der sogenannten Bible de Vence, liefert nun auch ein ohnlängst aus dem Judenthume herausgetretener, durch mancherlei Schicksale bekannter Schriftsteller, Herr Drach b), eine fünfte Ausgabe dieser Sammlung c). Freilich wird dieses schätzbare Werk wegen seines hohen Preises nur einer beschränkten Anzahl von Lesern zugänglich seyn; und dieß ist auch mehr oder minder bei einem andern Bibelwerke, welches, nebst dem Texte der Vulgata, die Paraphrase von Carrières d) und den Commentar von Menochius enthalten wird e), der Fall. Auch ist bei diesem letzten Werke

a) Biblia Sacra, Vulgatae editionis, Sixti V, pontificis maximi, jussu recognita et Clementis auctoritate edita; in 32. Bis jetzt 4 Bände. Das Ganze ist auf 8 berechnet.

b) Man sehe unsre vorjährigen Berichte.

c) Sainte Bible de Vence, en latin et en français, avec des notes littéraires, critiques et historiques, des préfaces et des dissertations tirées du commentaire de D. Calmet, de l'abbé de Vence etc. enrichie d'un atlas et de cartes géographiques; in 8. Auf 25 Bände und einen Band Atlas berechnet.

d) Ludwig von Carrières, der im Jahr 1717. starb, war ein gelehrtes und ausgezeichnetes Mitglied des Oratoriums gewesen. Seine Arbeit über die Bibel ist eigentlich eine Uebersetzung mit kurzen, erklärenden Einschiebungen.

e) Der Jesuit Menochius, der zu Rom im J. 1656. starb, hat einen Wortcommentar über die Bibel hinterlassen, den Tournemine im J. 1719. mit eigenen Bereicherungen, in 2 Bänden, in Folio, herausgab.

zu bedauern, daß, so achtbar auch für ihre Zeit die Arbeiten von Menochius und Carrières waren, von den spätern bessern Uebersetzungen und bessern Erklärungen gar kein Gebrauch gemacht werden soll a). Doch werden immerhin beide Werke in derjenigen Sphäre, in die sie gelangen, ihren Einfluß ausüben, und für die größere Lesewelt ist auch durch wiederholte Abdrücke des Neuen Testaments, les Epîtres et les Evangiles, gesorgt worden.

Das bis jetzt noch stark vernachlässigte Studium der Originalsprache des Alten Testamentes wird vielleicht auch durch die neue Grammatik von Sarchi etwas angeregt werden b), was übrigens durch die wunderlichen, theosophischen und kabbalistischen Versuche von Fabre d'Olivet über hebräische Sprache und über die Genesis nicht im geringsten geschehen ist.

Eine neue Uebersetzung auserlesener Stücke aus den Propheten hat der Abbé Champion de Nilon versucht und ist darin oft sehr glücklich gewesen c). Neues ist zur Aufhellung dunkler Stellen der Bibel nichts Besonderes und auch über die Wissenschaft der Hermeneutik nichts Allgemeines erschienen. Zwar ist eine sogenannte herméneutique sacrée herausgekommen, aber die Regeln der Erklärungskunst der heil. Schriften sind in diesem Werke nicht zu suchen: es enthält nur eine allgemeine Einleitung in die heilige Geschichte und eine besondere zu jedem einzelnen Buche der Bibel; doch ist es für die jungen Theologen berechnet d).

---

a) La Sainte Bible, avec la traduction française, en forme de paraphrase, par le Père Carrières et les commentaires de Menochius, jésuite; 15 vol. in 8.

b) Grammaire hébraïque. Par Sarchi. Metz und Paris, 1 Band in 8.

c) Morceaux choisis des prophètes traduits en français. 2 vol. in 12.

d) Herméneutique sacrée ou Introduction à l'histoire sainte etc. à l'usage des Séminaires. Par J. Herman Janssens, prêtre du diocèse de Liège. Traduit du latin par Pacaud. 2 vol. in 8.

Patristik.

Dem Studium der biblischen Schriften steht das der patristischen ganz zur Seite, und es dürften wohl in Frankreich manche der Väter, besonders Augustin, und aus den spätern Zeiten Bernhard, so häufig gelesen werden als Moses und Paulus. Die auserlesene Bibliothek der Väter aus der griechischen und lateinischen Kirche, ins Französische zum Theil neu durch Hrn. Guillon übersetzt, ist im Laufe des verflossenen Jahres vollendet worden, und kaum waren die letztern Bände in Octav erschienen, als eine neue Ausgabe in einem etwas kleinern Format zu erscheinen begann. Daß die Auswahl nicht mit Rücksicht auf Dogma, auch nicht auf Sittenschilderung, sondern auf Beredsamkeit getroffen ist, haben wir schon bemerkt; besonders tritt dieser Standpunkt in den zwei letzten Bänden hervor, die mit den Controversistes scolastiques sich beschäftigen. Angehängt sind zwei Supplemente über die Schriftsteller aus der spätern Zeit — bis auf Bossuet [a]). Den größten Nutzen wird dieses Werk hervorgebracht haben, sobald eine Anthologie der Väter in der Ursprache durch dasselbe wird erzeugt worden seyn.

Beinahe sollten wir glauben, es habe schon zum Theil diese Wirkung hervorgebracht. Eine andere Sammlung hat in der That begonnen, eine Collectio selecta SS. ecclesiae Patrum, complectens exquisitissima opera, tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria, auf dreißig Bände in Octav berechnet und so sauber, ja so splendid gedruckt, daß nur eins zu bedauern ist, nämlich nicht sowohl die Auswahl der Stücke (denn der zahlreiche Verein von Geistlichen und Gelehrten, der sie be-

a) 25 Bände in 8. Der letzte ist beinahe ganz dem heiligen Bernhard und Thomas von Acquino gewidmet.

sorgt, wird am besten wissen, was in Frankreich Noth thut), als vielmehr der betrübende Umstand, daß auch die griechischen Väter in lateinischer Sprache ohne den Urtext abgedruckt werden.

Uebersetzungen von einzelnen Stücken patristischer Hinterlassenschaft sind auch wiederum erschienen a). Die Väter haben in der römischen Kirche ohngefähr dieselbe Auctorität, welche den symbolischen Büchern in der protestantischen beigemessen worden ist. Während in der letztern Zeit, besonders in den Archives du christianisme und in der Revue protestante, mehrmal die Frage besprochen wurde, welches diese Auctorität bei dem gegenwärtigen Stande theologischen Wissens sey, ist nirgends von römischer Seite öffentlich zur Sprache gekommen, welches jetzt die Auctorität der Väter sey? Bei einer fides perpetua gibt es freilich auch kein Jetzt.

Dogmatik und Apologetik.

Die Fides perpetua findet sich aber leichter in den Bekenntnißschriften und den Lehrbüchern der Kirche, als in den Geistern, die oft frei sind selbst in den Fesseln. Die Dogmen, so alt sie auch seyen, müssen daher auch immer wieder zu den Bedürfnissen und den Formen der Zeit sich bequemen. Selbst die im Mittelalter so hoch verehrte Summa des heiligen Thomas muß sich diesem Gesetze, dem alles Wissen, das von irdischen Geistern aufgefaßt wird, früher oder später unterliegt, beugen. Schon in der Mitte des letzt verflossenen Jahrhunderts hatte der Dominicaner Billuart, der eifrigste Verfechter des Thomismus b),

a) Discours de Flavien, évêque d'Antioche, à l'empereur Theodose; par Lefranc etc.

b) Man sehe: Le Thomisme triomphant par le bref Demissas preces, de Benoît XIII; früher noch hatte er herausgegeben:

eine Summa sancti Thomae, hodiernis academiarum moribus accommodata, in neunzehn Bänden in Octav erscheinen lassen. Neue Bedürfnisse fordern eine neue Behandlung desselben Stoffes, und eben erscheint das Werk von Billuart in etwas erweiterter Gestalt a). Ob es gerade Billuarts Arbeit sey, die am besten den Bedürfnissen unserer Zeit entspreche, vermögen wir nach dem einzigen vor uns liegenden siebenten Bande, de ultimo fine et actibus humanis b), nicht zu beurtheilen, bedauern aber, daß die Werke hochgeachteter Theologen Deutschlands noch so wenig in Frankreich scheinen bekannt zu seyn.

Einzelne Abhandlungen neuerer Zeit bezeichnen vielleicht am besten die herrschende Ansicht, und in dieser Rücksicht machen wir aufmerksam auf das Tractätchen vom Abbé Sabatier: Exposé et défense de la doctrine catholique sur la possession du démon; und auf die anonyme Abhandlung: le mystère de la Trinité dévoilé c).

Fast sollten wir glauben, daß, so im Vortrage der Dogmatik noch etwas mehr Rücksicht auf den Geist und die Bedürfnisse der Zeit genommen würde, die Apologetik weit weniger zu leisten hätte. Zwar sind im letzt verflossenen Jahrhundert eine Menge naturalistischer und deistischer

---

Le Thomisme vengé de sa prétendue condamnation par la constitution Unigenitus.

a) Summa Sancti Thomae etc. sive cursus theologiae juxta mentem divi Thomae, insertis pro re nata digressionibus in historiam ecclesiasticam, etc. editio accurate emendata, 20 Bände in 8.

b) Der XIV handelt de religione et vitiis oppositis; der XV de caeteris virtutibus justitiae annexis, fortitudine et temperantia.

c) Paris, bei Didot.

Schriften in Frankreich erschienen, und noch sind der antichristlichen Elemente wohl in allen Ständen viele vorhanden; doch ist es auffallend, daß es so zahlreicher apologetischer Schriften bedarf. Beinahe alle dogmatischen Schriften, die Lehrbücher der Seminarien, die wir nicht näher berühren[a]), nicht ausgenommen, haben eine apologetische Tendenz.

In diesem Sinne hat der römische Canonicus Muzarelli seinen Uebersetzern zu Avignon wieder folgende Tractate, meistens von wenigen Bogen, geliefert: Des purs esprits, ou les systèmes de quelques philosophes qui, niant qu'il puisse exister de purs esprits, ne prouvent que la foiblesse de la raison humaine et l'utilité de la révélation et de la décision infaillible de l'Eglise catholique. — Religion du philosophe. — Lettre sur la secte dominante de nos jours, où il est traité de la grâce, de la charité, du déisme, de la philosophie et du droit politique [b]). — J. J. Rousseau, accusateur des prétendus philosophes de son siècle et prophète de leur destruction.

Dieselbe apologetische Richtung haben auch mehrere andere dogmatische Werke, obgleich mit Beziehung auf sehr verschiedene Gegner und unter sich selbst sehr verschieden an Inhalt, wie an Ton. Zum Beispiel: Exposition abrégée des preuves historiques de la religion chrétienne pour

---

a) Nur folgendes Lehrbuch werden wir nennen, da es, mit der schon genannten herméneutique sacrée, uns beweist, wie sehr man Belgiens Erzeugnisse berücksichtigt: Theologia ad usum Seminariorum et sacrae theologiae alumnorum auctore Petro Dens, in universitate Lovanii S. Theologiae licentiato etc. Editio nova, auf 7 Octav-Bände berechnet.

b) Die 35ste Abhandlung dieses Schriftstellers.

lui servir d'apologie contre les sophismes de l'irréligion a). — Le plaidoyer religieux, ou le dogme de la confession attaqué par un vieil officier et défendu par un jeune avocat. — Les soirées d'un sage avec un paysan ou la nouvelle apologie de la religion, par Anselin, curé de Lenzeux. — Jésus Christ, le vrai Isaac, ou la divinité du Christianisme prouvée par l'histoire du saint patriarche Isaac, par Caron, curé. —

Die Grundlehren des Christenthums bei der Jugend und dem Volke zu retten, mußte natürlicherweise für ihre Führer eine besondere Angelegenheit werden, und mehrere Werke haben diesen speciellen Zweck. Pfarrer Saint-Maur von Belleville hat namentlich die Schulen und die Familien im Auge in seiner etwas kurzen Schrift: Instructions sur les fondemens, la vérité et l'importance de la religion, avec un précis de la doctrine chrétienne sur le dogme, la morale, la sanctification et le culte. Pfarrer Henri von Surice hat hingegen mehr die Bedürfnisse eines nicht besonders gelehrten Landgeistlichen berücksichtigt und ihm Mittel an die Hand gegeben, seine Gemeinde über die wichtigsten Stücke des Glaubens zu befriedigen: Instructions familières, dogmatiques et morales sur les quatre parties de la doctrine chrétienne, le symbole des apôtres, les sacremens, les commandemens de dieu et de l'église, la prière en général, l'oraison dominicale et la salutation angélique. Hier sind wirklich die Hauptstücke des christlich-katholischen Glaubens und Lebens für das Landvolk beleuchtet, auch für ungeübte Prediger einige Vorträge beigegeben, und so zweckmäßig hat dieses Werk sich gezeigt, daß eine neue verbesserte Ausgabe davon nothwendig geworden ist b).

a) Neue Ausgabe eines alten Werkes, das Beauzée schon im Jahr 1747, hauptsächlich für junge Leute, geschrieben hatte.

b) 5 Bände in 12.

Das Volk und die Jugend sind wohl im Ganzen noch die bereitwilligsten Hörer und Thäter des kirchlichen Wortes. Andere Classen und Individuen sind schwerer zu gewinnen. Auch gegen sie ist angeknüpft worden und nach den Schriften zu urtheilen, die ihnen bestimmt wurden, scheint man sie in Unglaubige, Atheisten, Philosophen und Theophilanthropisten abzutheilen.

Gegen den Unglauben erschien ein lebhafter und zuversichtsvoller Angriff: Discours sur l'incrédulité, ou l'impiété à jamais terrassée et confondue par elle-même. Auch erhielt Frankreich schon vor einigen Jahren eine Schrift von einem Herrn von Erauvillez, unter dem Titel: Préservatif contre l'incrédulité; fast sollte man aber meinen, es habe sich kein Unglaube oder niemand, der sich vor dem Unglauben fürchtete, vorgefunden; die Schrift blieb dem Buchhändler, und eben hat er durch eine sogenannte zweite Ausgabe d. h. durch einen neuen Titel versucht, ob das Glück ihm etwa geneigter geworden sey.

Bessern Erfolg scheint ein Werk gegen den Philosophismus zu haben, ob es gleich vom spanischen auf den französischen Boden verpflanzt worden ist; nämlich der Triomphe de l'Evangile ou Mémoires d'un homme du monde revenu des erreurs du philosophisme moderne, von Hrn. Buynand übersetzt, hat schon die dritte Ausgabe erlebt a). Freilich ist es mehr die Form als die Sache, die solchen Erfolg erklärt. Von dieser Ueberzeugung scheint auch der Verfasser eines andern Werkchens gegen die neue

a) Besançon, 3 Bände in 8. Man vergleiche damit die Mémoires philosophiques du Baron de * * *x ou l'Adepte de philosophisme ramené à la religion catholique par gradation et au moyen d'argumens, de faits et de preuves sans replique. Par l'abbé de Crillon, ministre d'état etc.

Philosophie ausgegangen zu seyn: Anecdotes religieuses, contemporaines et inédites, accompagnées de reflexions propres à prémunir le peuple contre les séductions de la nouvelle philosophie. Auch hier sind die Erzählungen, nicht aber die Anmerkungen, die Hauptsache. In den letztern nämlich herrscht eine solche Verwirrung der Begriffe, daß wohl dieß Werk selbst dem Volke, dem ohnedieß die neue Philosophie eben so wenig bekannt ist als die alte, nicht zu Nutz und Frommen dienen möchte.

Atheismus mag auch unter dem Volke eben so wenig als unter andern Classen sich finden; er ist ohnedieß eine seltene Erscheinung, und wäre er häufiger, so müßte er wohl eifriger und besser bekämpft werden, als in einem Werkchen geschehen ist, das halb in Prosa, halb in Versen zu Metz erschien: Le triomphe de la religion sur l'athéisme ou discours d'Agobar et d'Ezilda, extraits du Rénégat de Mr. d'Arlincourt, mis en vers. Sollte auf solche Weise zum Besten der Lesewelt aus Romanen sich Belehrung reichen lassen, so würde Hr. D'Arlincourt der letzte Schriftsteller seyn, aus welchem geschöpft werden dürfte, und weit eher ließen sich herrliche Stücke über Toleranz, Todesstrafe, Zweikampf und dergleichen aus dem auch ins Deutsche übersetzten Roman von Kératry, la fatale année, auswählen. Kératry scheint uns im Uebrigen wenig oder gar nicht berufen, über religiöse Gegenstände zu schreiben; stellt er doch, in einer seiner Flugschriften, die eine gänzliche Unwissenheit in solchen Dingen beurkundende Behauptung auf: Le protestantisme est un culte; il n'est pas une religion! a) Doch nicht aus solchen Schriften und nicht durch solche Schriftsteller, die entweder der Politik, oder der schönen Litteratur zugehören, wäre wohl der Atheismus bekämpft

a) Seine edle Denkart als Schriftsteller und Volksvertreter muß wohl jeder, wenn er auch seine politischen Ansichten nicht theilet, ehren.

worden, fände er sich wirklich vor; er hätte gewiß unter den ersten Theologen Frankreichs rüstige und ernste Gegner gefunden.

Theophilanthropisten, d. h. solche, denen die Lehren des Christenthums nicht zusagen, weil sie dieselben mit den Formen verwechseln, unter denen sie in ihrer Jugend ihnen mitgetheilt wurden, oder jetzt noch angeboten werden, die aber dennoch das allen unsterblichen Wesen so heilige Bedürfniß einer Gottesverehrung empfinden und dabei den Wahn hegen, es ließe sich vielleicht ein öffentlicher Gottesdienst, wo Ehrfurcht für das höchste aller Wesen und Liebe für alle Menschen als Brüder gelehrt würde, auf dieses Bedürfniß begründen — solche mag es in Frankreich wohl manche geben. Ihre Klasse ist auch weit achtbarer, als die der egoistischen Zöglinge der Schule von Helvetius, oder der Leichtsinnigen, die allen öffentlichen Gottesdienst bloß als ein Institut für den Pöbel betrachten. Mit theophilanthropischen Tendenzen frei herauszurücken, war nun eben im verflossenen Jahre keine günstige Zeit; doch hat Advocat Marnotte einen Versuch gewagt unter dem Titel: Théophilantropie ou principes de religion naturelle [a]). Widerlegt sind diese Sätze, soviel mir bekannt ist, in keiner besondern Schrift, auch lohnte es der Mühe nicht, mit solchen Gegnern, denen jederzeit zwei Hauptklassen des Volkes abgehen, nämlich die höchste und die niedrigste, sich einzulassen. Dagegen hat man das meistens apologetische Wörterbuch eines höchst achtbaren ältern Theologen, des Abbé Bergier, Verfassers des Déisme réfuté par lui-même, (gegen Rousseau's Emil), der Certitude des preuves du christianisme (gegen den Examen critique des apologistes de la religion chrétienne), der Apologie de la religion chrétienne (gegen Boulanger), des Examen

---

a) 1 Bogen!

du Matérialisme (gegen das Système de la nature) und anderer Schriften, neuerdings herausgegeben [a]), obgleich manche Argumente dieſer Arbeit für die Zöglinge der neuen philoſophiſchen Schule Frankreichs nicht mehr beſonders paſſend und ſtringent ſcheinen mögen.

Zu bedauern iſt es immerhin, daß ſolche Werke gerade zu demjenigen Theile des Publicums, der ihrer bedarf, nie oder nur ſelten gelangen. Sollten religiöſe Elemente bei der franzöſiſchen Leſewelt wieder allgemein angefacht werden, ſo muß dieß durch ihre Lieblingsblätter, d. h. die Journale geſchehen, die der neuern Philoſophie und dem neuen Staatsleben huldigen, und wünſchenswerth iſt es eben ſo ſehr, daß gewiſſe Blätter aufhören, die Sache der Religion zu führen, als es nothwendig wäre, daß andre ſie mit Gründlichkeit, Tiefe, Ueberzeugung und Wärme vertheidigten.

Zwei Erſcheinungen ſind es, die beſonders dieſen Wunſch in uns erzeugen, erſtens nämlich der Umſtand, daß zwei der Religion gewidmete Blätter, die nicht an den Geiſt der Zeit ſich anſchließen, beinahe gar nicht geleſen werden, nämlich der Athlète [b]) und der Eclair [c]), und zweitens der Umſtand, daß eine Schrift, die, dem erſten Anblicke nach, gar nicht das Ausſehen hat, als gehöre ſie der chriſtlichen Apologetik nur im Geringſten an, dennoch durch Vertheidigung und Rettung der älteſten Grundlage

---

a) Dictionnaire de théologie, par l'abbé Bergier. Nouvelle édition, considérablement augmentée de notes extraites des plus célèbres apologistes de la religion.

b) L'Athlète du christianisme, journal religieux, philosophique et littéraire. Erſcheint jeden Sonnabend.

c) L'éclair, journal hebdomadaire, consacré à la religion, à la philosophie, à la littérature, aux moeurs.

der Offenbarung unter den Gebildeten Frankreichs deßwegen des größten Erfolges sich erfreuet, weil sie von einem in den Wissenschaften hochstehenden Manne kömmt. Wir meinen hier die Discours sur les révolutions de la surface du globe des Herrn Cuvier. Nach den so dreisten und so oft von andern wiederholten Behauptungen von Dupuis über das hohe Alter des Menschengeschlechtes, hatten bei den meisten Gelehrten Frankreichs die Berichte von Moses über Schöpfung, Sündfluth und andre Erscheinungen beinahe allen Werth verloren. Um so auffallender und so erfreulicher war es nun, einen Mann, wie Cuvier, auftreten und aus allen seinen Forschungen über Fossilien, Geologie und Völkergeschichte den Beweis führen zu sehen [a]), daß die Ansichten der Genesis und überhaupt die Berichte von Moses zusammenstimmen mit alle dem, was die jetzige Gestaltung der Erde uns lehrt! So sehr hat dieses Werk, das anfangs nur Einleitung zu einem andern war, auch in dieser Rücksicht gefallen, daß man so eben die fünfte Ausgabe davon veranstaltet hat.

Moral.

Die eigentliche Sittenlehre hat leider weniger Bearbeiter gefunden, als die Glaubenslehre und die Ascetik. Wiewohl natürlicherweise an die meisten dogmatischen Werke die practischen Folgerungen oder die Verpflichtungen angeschlossen werden, hat doch die wissenschaftliche Moral dabei wenig gewonnen. Man sehe zum Beweise nur die Religion du coeur exposée dans les sentimens qu'une tendre piété inspire etc. Par le chevalier de Lasne d'Aiguebelles; oder die Discours sur les quatre principales portes de l'enfer. Dieses letztere Werk ist eigentlich kein

a) Man sehe p. 165. die Capitel: Preuves physiques de la nouveauté de l'état actuel des Continens; l'histoire des peuples confirme la nouveauté des Continens und folgende.

französisches Erzeugniß, sondern nur Uebersetzung aus dem Italiänischen des seligen Alphonsus von Liguori, von dessen Schriften im letzten Jahre die größtmöglichste Anzahl für das französische Publicum zugeschnitten worden ist. So dogmatisch nun das gegenwärtige Werk klingen mag, so gehört es doch ganz der Moral und im Grunde mehr noch der Ascetik zu; denn die vier genannten Thüren, die zur Hölle führen, sind nichts anders als der Haß, die Lästerung, der Diebstahl und die Unzucht. Freilich, wenn irgend etwas zur Hölle führt, sind es diese Laster.

Eigentlich wissenschaftlich, wenigstens der Form nach, ist die Theologia moralis des nämlichen Schriftstellers, die ebenfalls neuerdings für Frankreich herausgegeben worden ist a).

Für das größere Publicum ist übrigens dies letztere Werk nicht berechnet, und wohl wird es auch in keinen andern geistlichen Schulen eingeführt worden seyn, als in jenen nun geschlossenen, die vor Kurzem einige Fremde, meistens aus Oestreich eingewanderte Liguoristen oder Redemptoristen, in Frankreich, besonders im Elsaß, eröffnet hatten.

Hingegen sind durch ihre anziehenden Formen und die Sprache, in der sie verfaßt sind, drei andere Abhandlungen über die christliche Moral, in Vergleichung mit der philosophischen, wohl geeignet, sich in die Sphären einer zahlrei-

a) Sie hatte bekanntlich, seit sie zu Neapel im Jahr 1755. erschien, schon eilf Ausgaben gehabt. Sie bildet eigentlich einen Appendix zu der von Busenbaum und zeichnet sich durch Anempfehlung jenes Probabilismus aus, den man der jesuitischen Moral so streng vorgeworfen hat, den Liguori zwar nur mit Mäßigung will gelten lassen, der ihm aber doch lebhafte Angriffe von Seiten des Dominicaners Patuzzi zuzog.

chen Lesewelt zu verbreiten. Die academische Societät der Marne — in Frankreich hat jedes Departement eine solche eigentlich vom Präfecten präsidirte Societät — hatte als Preisfrage aufgestellt, die Moral der christlichen Evangelien mit der philosophischen zu vergleichen, und zwei der concurrirenden Werke sind gekrönt worden. Das eine von Hrn. Bautain, Professor der Philosophie an der Academie von Straßburg [a]), das andere von Elise Celnart, die sich auch sonst schon durch Schriften verschiedenen Inhaltes bekannt gemacht hat [b]). Nur das erstere verdient die Beachtung der Männerwelt und zur Bezeichnung des Geistes, der in demselben herrschet, dienen vielleicht am besten folgende Stellen aus dem Schlusse des Buches.

J'ai cherché la vérité en moi, dans la nature et dans les livres. J'ai frappé à la porte de toutes les écoles humaines. Grâce au ciel, je n'ai jamais pu pactiser avec les doctrines dégradantes du matérialisme, ni me rouler systématiquement dans la fange. Un livre m'a sauvé, mais ce n'était point un livre sorti de la main des hommes. Je l'avais longtems dédaigné et ne le croyais bon que pour les crédules et les ignorans. J'y ai trouvé la science la plus profronde de l'homme et de la nature, la morale la plus simple et la plus sublime à la fois. J'ai lu l'évangile de Jésus Christ etc.

Ueber die beste Art, den verschiedenen Ständen der menschlichen Gesellschaft eine feste sittliche Erziehung zu geben, hat die Gesellschaft der Wissenschaften des Nieder-

a) La Morale de l'évangile comparée à la Morale des philosophes.

b) De la morale de l'évangile comparée à la morale des philosophes anciens et modernes. Zwei Bogen!

rheins eine Preisfrage gestellt, und Hr. Ratisbonne, der den Preis erhielt, hat auch seine Arbeit alsbald dem Druck übergeben. Da Referent einer der Kampfrichter war, stehet es ihm keineswegs zu, öffentlich sein Urtheil über diese kurze Schrift abzugeben; so viel muß er bezeugen, daß diese Arbeit bei weitem die beste der eingereichten war [a]). Der Verfasser, der ohnlängst vom Judenthume zur christlichen Kirche übergegangen ist, hatte durch edle Bemühungen in seiner zu Straßburg neu gestifteten Schule für israelitische Kinder sich Verdienst erworben, und nicht ohne Rührung nimmt er in dieser Schrift Abschied von seinen ehemaligen Zöglingen. Mit zarter Umsicht sind auch einige Vorworte an seinen Vater, Vice-Präsidenten des israelitischen Consistoriums, geschrieben, und es sey erlaubt, aus denselben folgende Stelle auszuheben. „Mon cher père, je ne dois pas craindre de vous dédier cet essai sur l'éducation morale, où j'ai taché de montrer que la doctrine chrétienne peut seule élever l'homme à la perfection dont il est capable. C'est l'histoire du genre humain que j'ai rapidement tracée [b]); c'est aussi ma propre histoire, heureux que je suis de ne plus me trouver en arrière de dixhuit siècles dans la grande famille des hommes."

Kanzelberedsamkeit.

Die Kunst, in populärer Form die Verpflichtungen der Moral und die Wahrheiten der Dogmatik auf dem kirchlichen Lehrstuhle vorzutragen, ist immer noch hochgeachtet und sorgfältig gepflegt, wie aus den unerschöpflich auf einander folgenden Ausgaben von Fenelon, Bossuet, Massillon, oder auch von Rednern zweiter und dritter Classe,

---

a) Essai sur l'éducation morale.

b) Der Verfasser findet in der Bildungsgeschichte des jüdischen Volkes oder des Menschengeschlechtes den Typus der Bildungsstufen jedes einzelnen Menschen.

alter und neuer Zeit, veranstaltet werden. Nirgends stehen auch natürlicher Weise die Forderungen der Kunst höher als bei einem Volke, dessen Geschmack so fein, dessen natürliche Beredsamkeit so groß und dessen religiöse Bedürfnisse so schwer zu befriedigen sind. Aus allen diesen Ursachen, so wie aus der Verehrung der nationellen Classiker, erkläret sich es auch, warum so selten die heutigen Redner mit ihren Kunst- oder Meisterwerken vor das Publicum treten; und eben deßwegen finden wir auch nur zwei Erscheinungen dieser Art besonders auszuzeichnen. Die erste, eine recht merkwürdige Sammlung, ist betitelt, cours de prônes, en forme d'instructions familières sur la religion et les principaux devoirs du christianisme, par un grand nombre d'ecclésiastiques réfugiés en Allemagne pendant la persécution a). Freilich mag aus dieser Sammlung in solcher Gestalt manches Stück keinem Publicum je vorgetragen worden seyn; der Ton ist aber gut gehalten, und eine wahre Erbauung geht aus dem Ganzen hervor. Sie schließt sich begreiflicher Weise an die Vorstellungen der katholischen Dogmatik überall an. Die andere dieser Erscheinungen ist eine Sammlung deutscher Predigten von Jean-Jean, schon längst gehalten, aber nun erst der Lesewelt gereicht b). In diesen spricht besonders ein warmes religiöses Gefühl und eine feine Beobachtungsgabe über die Regungen des menschlichen Herzens sich aus. Auch behandelt der Redner beinahe nur Gegenstände von hohem Interesse. Im ersten Bande haben uns die zwei Reden, der Christ auf dem Krankenbette, am

---

a) Zwei Bände in 12.

b) Predigten von Anton Jean-Jean, Chorherrn des Stifts zum jungen St. Peter und Rector der ehemaligen bischöflichen Universität zu Straßburg. Diesem Werke ist die lateinische Lobrede vorgedruckt, welche Prof. Klein dem Verstorbenen im Jahr 1818. vor dem academischen Senate von Leipzig hielt.

meisten, die von der standesmäßigen Heiligkeit am wenigsten angesprochen. Sehr anziehend ist im zweiten Bande die Rede von der Tagesordnung. Auch der dritte Theil enthält noch sogenannte Sittenreden. Scharfsinnige Bemerkungen enthält im vierten Bande die Predigt von dem Fehler der Vorliebe in der Kinderzucht. Mit Ausnahme der zwei ersten, wovon die eine auf Ludwig den XVI, die andere auf die h. Jungfrau sich bezieht, sind alle in diesem Bande gegebenen der Erziehung gewidmet. Auch unter den Geheimnißreden der vier folgenden Bände sind manche auszuzeichnen, besonders gleich die erste: Von der Liebe Jesu am Kreuze, worin der Redner also abtheilet: Jesus am Kreuze leidet aus Liebe; redet mit Liebe; stirbt aus Liebe. Mit dem Redner über seine dogmatischen Ansichten zu rechten, kann hier nicht die Stelle seyn. Zu bedauern ist die große Ungleichheit seiner Darstellung und seiner Schreibart, die oft der wünschenswerthen Schönheit und Würde ermangelt. Zum Belege dieser Bemerkung mögen hier nur folgende Stellen stehen: "Sehet immer näher auf Jesum; zählet seine Qualen. Seine Stirn und Schläfe sind mit Dornen durchstochen, seine Augenlieder beschwert, seine Augen durch das abrinnende Blut verdunkelt, seine Wangen geschwollen, seine Lippen blau aufgeworfen ... die Flechsen seiner Finger gespannt und gekrümmet ... er ist nichts als Striemen, aufgerissene Haut, zerfetztes Fleisch u. s. w." In der Skizze einer Rede, auf freiem Felde bei Errichtung eines Kreuzes gehalten, sagt der Redner a): „Ueber seinen Rock haben Henkersknechte das Loos geworfen. O unaussprechliche Demüthigung! Warum? Weil ihr, o gottlose, stolze Weibs-

a) Band VII, S. 376.

leute euern Leib so ärgerlich kleidet, euer Haupt so unverschämt zieret, euer Angesicht so frech schminket, euch selbst auf alle ersinnliche Weise ausschmücket und gleichsam zur Anbetung vorstellet" ... In der Folge kommen noch einige weit härtere Ausdrücke vor. Doch zur Bezeichnung des Tones sind wohl die gegebenen Stellen hinreichend, und wie vor dem Volke in der Mitte des verflossenen Jahrhunderts an manchen Orten geprediget wurde, wird wohl jetzt nirgends mehr gepredigt.

Pastoral-Wissenschaft.

Zur Bildung des Seelsorgers wird in Frankreich wenigstens eben so viel, als zu der des Predigers geleistet, dem Grundsatze der Kirche gemäß, die höhern Werth setzt auf den Cultus am Hochaltare und überhaupt auf einige Verrichtungen des Pfarramtes, als auf die Vorträge von der Kanzel. Wenn hierin vielleicht etwas zu weit gegangen wird in der katholischen Kirche, so verdient doch das, was sie zur Bildung der Geistlichen leistet, um so mehr Beherzigung, da von protestantischer Seite die Erziehung zum Pfarramte oft auf die Bildung zum gelehrten Theologen sich beschränkt, höchstens noch homiletische Regeln und oratorische Uebungen zum Schlusse dem wissenschaftlichen Apparate, mit dem der Candidat oft in großer Verlegenheit sich findet, beigegeben, das religiöse und fromme Leben aber, das geistliche, das er andern empfehlen soll, sobald er als Seelsorger in ihrer Mitte erscheint, ihm selbst von seinen Bildnern nur selten empfohlen wird.

Den katholischen Geistlichen hingegen erinnert, von seinem Eintritt in die geistliche Pflanzschule bis zu seinem Austritte, alles daran, daß er ein Geistlicher werden müsse, und wenn wir auch von allen denjenigen Institutio-

nen, die ihn dazu bilden sollen, nicht eine nachahmen möchten, so begreifen wir doch kaum, wie es möglich sey, die Idee selbst zu vernachlässigen und äußern gegen alle akademische Lehrer den Wunsch, daß dem Jünglinge, den wir zum köstlichen Bischofsamte erziehen, das große Ideal des Amtes ohne Aufhören vorgeführt und die Mittel, es zu erstreben, aus dem reichen Schatze des Evangeliums, den wir verwalten, ihm nicht ohne väterliche Liebe und christliche Wärme gereicht werden mögen.

Nach diesen Bemerkungen und nach der Ansicht, die wir so eben aussprachen über die Tendenz der katholischen Pastorallehre, können wir uns wohl begnügen, Frankreichs jüngste Leistungen in diesem Fache zu nennen. Es sind: Manuel de piété à l'usage des Séminaires. — Réglement d'un élève du Séminaire de S. Sulpice, suivi de ses sentimens sur son ordination. — La vie propre du prêtre ou vie de foi. — Nouveau manuel ecclésiastique rédigé en forme de lettres relatives au saint ministère et à l'exercice de ses fonctions, par l'Abbé Saint-Jean. — De la véritable manière de prêcher à l'apostolique et de l'utilité des missions, en deux lettres du bien heureux Liguori. — Devoirs ecclésiastiques; par Sevoy a). — Retraite selon l'esprit et la méthode de *Saint-Ignace*(!) pour les ecclésiastiques; par le révérend Père Nepveu. — Manuel du jeune prêtre b). — Examens particuliers pour les prêtres, ou considérations sur les vertus les plus nécessaires à un ouvrier évangélique, sur la messe, la pénitence, sur l'union qu'un ecclésiastique doit faire de la science avec la vertu (!). — Saint-Jean, derselbe Abbé, der ein besonderes Handbuch für Geistliche besorgte,

a) Vier Bände, in 12.

b) Zwei sehr starke Bände, in 8.

hat für sie sogar einen eigenen Sittenspiegel entworfen a). Vor allem scheint die Führung des Amtes den Bildnern der Geistlichkeit angelegen; unter mehrerem, das hierauf sich beziehet, nennen wir nur die méthode pour la direction des ames et le gouvernement des paroisses. Die schwere Kunst, Seelen zu leiten, und die auch nicht allzu leichte, eine Pfarrei zu verwalten, verdienten wohl überall besondere Anweisungen.

Liturgik und Kirchenbücher.

Mit den zum katholischen Cultus gehörigen Werken wurde die Geistlichkeit auch im letzten Jahre wieder reichlich versorgt, und man begreift wohl, daß für eine Bevölkerung von dreißig Millionen und für die vierzig tausend Pfarreien eine bedeutende Menge von solchen Schriften geliefert werden mußte. Auch wäre es keine leichte Sache, die bréviaires, processionaux, missels, offices, psautiers, demi-psautiers, brefs, heures, eucologes, ordres, graduels, antiphonaires, cantiques, catéchismes und dergleichen, die fortwährend erscheinen, alle nahmhaft zu machen. Unter den Kirchengesängen mögen die von St. Sulpice und die der Missionarien am häufigsten gedruckt worden seyn.

Erbauungsschriften.

Außer den Kirchengesängen, den Stunden, den Psalmbüchern und Catechismen, die dem Volke und der Geistlichkeit gemeinsam gehören, hat das Volk noch seine eigenen Bedürfnisse, und sie sind wohl nie

a) Esquisse d'un nouveau code moral, religieux et pratique, relatif à l'état ecclésiastique et à l'exercice de ses fonctions. In beiden Werken kömmt übrigens beinahe durchgängig dasselbe vor.

reichlicher befriedigt worden als in den letzten Zeiten. Einzelne Schriftsteller und fromme Vereine haben zur Belehrung und zur Erbauung der Volksclassen mit einander gewetteifert.

Unter dem, was von Einzelnen geleistet worden ist, möchten wir den Trésor du chrétien vom Abbé Champion a); die neu aufgelegte Introduction à la vie dévote, von François de Sales, die einen Band der Bibliothèque des familles chrétiennes ausmacht b); vor allem aber die Conseils et exemples en forme de dialogues sur la sanctification du dimanche, les mauvais discours, les mauvaises chansons, les mauvais livres, les modes et les parures immodestes, von einem Landgeistlichen auszeichnen.

Vereine haben auch mehreres geliefert, besonders derjenige, welcher der protestantischen Bibelgesellschaft sich gegenüber zu stellen scheint und die Bibliothèque catholique herausgibt. In diesem Jahre hat er sich bemüht, die Hauptlehren des Catholicismus auf eine recht populäre Weise darzustellen, und wohl ist ihm dieß gelungen in einigen der von ihm herausgegebenen Schriften c). Daß man lieber gute ältere, als mittelmäßige neue Schriften dem Drucke übergibt, läßt sich wohl entschuldigen.

Zur Seite dieses Vereins, der eine große Anzahl von Mitgliedern in der Hauptstadt und den Departements

a) Drei Bände in 12.

b) Die Bibliothèque des familles chrétiennes wird 24 Bände in 18. bilden.

c) Les fondemens de la foi mis à la portée de toutes sortes de personnes, par Aymé, Chanoine de l'Eglise d'Arras. — La dévotion réconciliée avec l'esprit, par Lefranc de Pompignan, Archevêque de Vienne.

zählt[a]), hat sich zu Lyon noch ein andrer gebildet, der Aehnlichkeit mit den protestantischen Tractätchen=Gesellschaften zu haben scheint; er nennt sich Oeuvre du zêle, société pour la distribution gratuite de *petits* ouvrages instructifs et pieux. Hoffentlich wird man diesen Verein bald als einen neuen Beleg zur Wahrheit, daß der Wetteifer verschiedener Religionspartheien in demselben Lande für alle wohlthätig werde, anführen können.

Auf gewisse Classen des Volkes, deren leichte Entartung es besonders zu fordern scheint, hat man auch besondere Rücksicht genommen. An der Journée du Soldat chrétien sanctifiée par la prière et par les bonnes actions, offerte à l'armée par le Chapelain d'une maison royale militaire, können wir wenigstens die Idee in hohem Grade loben, und wohl gelungen ist die Morale de l'ouvrier, par Buqcellos. Aehnlicher Tendenz sind: La pieuse paysanne, nouvelle édition suivie de la bonne journée. — Nouveaux choix de cantiques à l'usage des Savoyards. — L'artisan chrétien ou Vie du bon Henri, cordonnier[b]). — Le catéchisme des peuples de la campagne et des villes, par un prêtre missionnaire. —

Häufig hat man das Leben Jesu, der Maria, der Apostel und anderer, in ältern oder spätern Zeiten, durch hohe Tugend oder sogenannte Heiligkeit ausgezeichneter Personen, als Mittel der Erbauung und Vorbild des ascetischen Lebens dem Volke gegeben. Auch im verflossenen Jahre ist wieder die Imitatio Christi nach mehrern Uebersetzungen abgedruckt worden. Eben so die Imitation de la très-sainte vierge. Maria ist aber bekanntlich nicht

---

a) Société catholique des bons livres.

b) Gehört zur Nouvelle Bibliothèque catholique, die auf 20 Bände berechnet ist.

nur in der Zeit einer entstellten, gesunkenen Religiosität eine in Israel ausgezeichnete, fromme Mutter und zärtliche Erzieherin ihres erhabenen Sohnes gewesen; sie ist, im Laufe des Mittelalters, eine mächtige Himmelskönigin geworden, und sie wird auch der Erbauung, besonders in dieser Hinsicht, empfohlen, in dem Werkchen: Morceaux choisis sur le pouvoir et la bonté de la très-sainte Vierge; sur la confiance que nous devons avoir en elle; sur le zèle à prècher ses louanges u. s. w. a)

Nächst Christus und Maria sind auch die Engel, deren Königin die letztere oft genannt wird, als Muster der Heiligkeit und Gegenstand der Andacht empfohlen worden b).

Mehr im Hintergrunde stehend, aber doch noch ausgezeichnet, sind einige andre Schriften ähnlichen Inhalts, das Leben der Väter aus der Wüste, des heiligen Stephanelli, Alexanders von Hohenlohe, Benedicts Josephs Labbre, der Jungfrau Acarie und andrer empfehlend. Die Titel dieser Werke sind characteristisch genug, um nicht übergangen zu werden. Sie lauten folgendermaaßen: Vie de Louis Stefanelli, mort à Rome en 1737, en odeur de Sainteté, traduit de l'Italien. — Méditations sur les quatre fins dernières et litanies des principales vertus, par le P. Alexandre de Hohenlohe, avec un abrégé de sa vie et une notice sur ses principaux miracles. — Vies des pères des déserts d'orient avec leur doctrine spirituelle et leur discipline monastique; par le P. Michel-Ange Marin, minime c).

---

a) Referent bedauert, daß er Folgendes sich nicht hat verschaffen können: La dévotion du saint esclavage de la mère de Dieu. Lyon, ein Bogen, in 18.

b) De la Dévotion aux saints anges.

c) Von demselben: Virginie ou la vierge chrétienne. 2 Bände in 12. Ein ascetisches Ideal.

— Vie des personnages célèbres qui ont illustré le christianisme a). — Vie de la bien heureuse soeur Marie de l'incarnation, dite dans le monde Mademoiselle Acarie, converse, professe et fondatrice des carmélites réformées de France b). — Vie de Sainte Thérèse avec des notes historiques, critiques et morales, par Boucher, ancien curé c). — Triomphe de l'humilité dans la Vie du v. B. I. Labre, mort à Rome en odeur de Sainteté.

Auch die Lebensbeschreibungen von Bernhard, Carl Borromäus, Franciscus von Assisi, Chrysostomus, Thomas von Acquino, Vincent von Paula, Catharina von Siena, Maria Magdalena von Pazzi und Theresia sind, meistens in einem oder wenigen Bogen, bei dem Buchhändler Lefort zu Lille abgedruckt worden.

Die meisten dieser Heiligen haben ein eigentliches Mönchs- oder Congregationsleben geführt und ohnstreitig hat man, sie als Muster darstellend, ein ascetisches Associationsleben zu empfehlen gesucht. Auch sind Congregationen und Brüderschaften verschiedener Art besonders gestiftet worden.

Diejenige, die ihre Andacht an das heilige Herz Jesu, und mitunter an das seiner Mutter anknüpft, scheint durch ihre vielen Hülfsvereine die zahlreichste, so wie die mächtigste zu seyn. Sie besteht aus Brüdern und Schwestern. Für beide hat man zuerst die Révélations de la vénérable mère Marguerite Marie Alacoque, religieuse, sur le sacré coeur de Jésus, wieder abgedruckt; für die Brüder

---

a) Zwei Bände, in 12.

b) Neuer Titel eines im Jahr 1800. gedruckten Werkchens.

c) Auch ein neuer Titel eines 1810. erschienenen Werkes.

die Exercices particuliers des frères des sacrés coeurs de Jésus et de Marie a); für die Schwestern wohl die Exercices de la dévotion au sacré coeur, und ganz eigentlich die Oraisons pour la bénédiction du saint sacrement, à l'usage des religieuses du sacré coeur.

Der Rosenkranz hat eigene Brüderschaften und eigene Handbücher, z. B. das Manuel des personnes associées à la confrérie du Saint Rosaire.

Der Congregationen sind so viele, daß sie wohl von einander unterschieden werden müssen; welcher derselben das Réglement pour les soeurs de la Congrégation à Aix zugehöre, wissen wir selbst nicht. Aber eine recht merkwürdige ist wohl die für Erhaltung des Glaubens und eines guten d. h. seligen Todes b).

Durch Congregationen, deren Mitglieder nur in gewissen Zeiten sich sehen und sich aufmuntern mögen, schienen noch nicht alle ascetischen Zwecke erreicht; für die, welche nach Höherem streben mögen, wurden auch gemeinschaftliche Wohnungen eröffnet c), und zur Anfachung, wie zur Erhaltung solcher monastisch-ascetischen Denkart ein eigenes Blatt bestimmt d). Doch dem Geist der Zeit ist

---

a) Man vergleiche hiermit: L'intérieur de Jésus et de Marie, par le R. P. Grou. 3 édition, 2 vol. in 12. — Le mois de Jésus ou le mois de Janvier comparé à Jésus Christ. 3 édition. — Der Monat Mai ist der Maria geweihet.

b) Man sehe das Manuel des associés de la conservation de la foi en France et de la bonne mort.

c) Den historischen Bericht über dieselben findet man in: Fondation des maisons de retraite en France, depuis leur premier établissement en 1663. jusqu'à leur approbation définitive par le gouvernement en 1827, et lettres pieuses du R. P. de Valois, en 1682, à ce sujet. 1 Bd. in 12.

d) Chronique édifiante, utile aux communautés religieuses et aux personnes pieuses qui veulent avancer dans la perfection. Monatlich auf ein Heftchen berechnet.

höchstens ein Associationsleben noch möglich; ein Mönchsleben läßt er sich nicht mehr in Frankreich gefallen, und vergebens hat man wohl einen andern Genius aus Italien berufen, um den in Frankreich waltenden zu beschwören. Die Vocation à l'état religieux, victorieuse des obstacles que lui opposent les mondains, par le P. Pissamonti, de la compagnie de Jésus, trad. de l'italien, hatte wohl erst über wenige oder gar keine Weltkinder ihren gehofften Sieg errungen, als die letzten königlichen Beschlüsse dem bessern Geiste zu Hülfe kamen.

Mit welchem Eifer aber im letzten Jahre man einen fremden Geist nach Frankreich zu verpflanzen gesucht habe, davon geben nachstehende Uebersetzungen der Schriften des Stifters der Redemptoristen oder Liguoristen einen beinahe jetzt noch mit Beängstigung erfüllenden Beweis. Da ist nämlich Schlag auf Schlag zum Vorschein gekommen: Neuvaine au sacré coeur de Jésus, par le bien heureux Alphonse de Liguori, traduit de l'italien. — Paraphrase du Salve Regina, par le même. — De l'importance de la prière, pour obtenir de dieu toutes les grâces et le salut éternel. — Des différens états que les filles peuvent embrasser et principalement du célibat, des motifs de s'y fixer et des moyens d'y vivre saintement, même au milieu du monde, par une demoiselle de condition, avec un discours du b. Liguori sur le même sujet. — Vie du b. Alphonse Marie de Liguori, évèque de St. Agathe des Gothes et fondateur de la congrégation des prêtres missionnaires du très-saint sacrement, par Mr. Jeancard, missionnaire de Provence. — Les victoires des martyrs, par le b. Liguori. — Le mois d'Août consacré au très-saint coeur de Marie, pour se préparer à célébrer dignement la fête de ce très-saint coeur ainsi qu'on la pratique dans l'insigne collégiale de St. Eustache à Rome, où est établie

la congrégation primaria du sacré coeur de Marie; par le même. — Neuvaine de méditations pour les principales fêtes de Marie, la purification, l'annonciation, la visitation, la nativité, la présentation, l'immaculée conception, et pour la fête de St. Joseph, avec des prières à la vierge pour chaque jour de la semaine; par le même.

Von irgend einem Plane ging ohnstreitig eine solche seltene Betriebsamkeit aus, und merkwürdig wird es für den Beobachter des kommenden Jahres seyn, die Erzeugnisse desselben in dieser Hinsicht mit denen des verflossenen zu vergleichen.

Kaum sollte aber derjenige, der Frankreich nur oberflächlich kennt und immer nur Englands Associationswesen rühmen hört, welches wir auch gerne loben, es ahnen, daß neben und mit den ascetischen Vereinen und Brüderschaften so viele ächt philanthropische sich verbinden. Wir werden hierüber nur folgende Schriften nennen: Société de l'union philanthropo-typographique. — Notice sur la société de charité de S. François Régis, établie à Paris, pour faciliter le mariage des pauvres et la légitimation des enfans naturels. — Réglement de la société d'espérance et de soulagement, fondée en 1821. et réunie à la société de Charlemagne. — Société des amis de prévoyance. —

Wird dem religiösen Sinne eine solche schöne Richtung immer mehr gegeben werden, so wird bald nicht mehr der Fall seyn, über seine Seltenheit zu klagen. Er wird sich verbreiten von einer Sphäre zur andern, und in allen Klassen des Volkes im Leben sich beurkunden.

Kirchliche Disciplin und Administration.

Leichter ist es meistens, das fromme Gemüth zu erbauen, als das widerspenstige zu disciplініren, und

überhaupt die Social-Verhältnisse der Kirche zu leiten. Doch sind die Grundsätze der kirchlichen Administration und Disciplin so genau und seit so langer Zeit schon bestimmt, daß ihre Erörterung wenig neue Arbeiten veranlassen kann. Nur haben bisweilen die entgegenstehenden Grundsätze der Kirche und des Staates in der neuern Politik einige Conflicte herbeigeführt, und darüber mußte gesprochen werden. Zweien Oberhäuptern, einem inländischen und einem ausländischen, einem weltlichen und einem geistlichen unterworfen, finden sich die Bischöfe bisweilen in eigener Verlegenheit, und nicht leichte Sache ist es, die Gränze zu bestimmen, wo sie als Stellvertreter ihrer Landeskirche, unabhängig vom geistlichen Oberhaupte, mit dem weltlichen handeln, oder wo sie der Sanction des erstern bedürfen, um dem zweiten zu gehorchen oder zu dienen. Zwar sind die Linien oft gezeichnet, aber auch eben so oft wieder überschritten worden, und so sehr häufig hat man in Frankreich auf die strenge gallicanische Observanz verzichtet, daß sich mancher ultramontanische Vorgang aufführen läßt. Daher ist es dem Verfasser einer eigenen Schrift zur Vertheidigung der päpstlichen Suprematie nicht schwer geworden, manche scheinbare Gründe für seine Sache aufzugreifen. Man sehe: **Les vrais principes de l'Eglise Catholique, touchant l'autorité respective du pape et du collège des évêques ou les Principes des Gallicans sur cette question délicate convaincus d'être vicieux, même en admettant les décrets des Sessions IV et V du Concile de Constance tant prônés par eux et trop légèrement rejetés par les Ultramontains** a).

Die päpstliche Suprematie ist übrigens im verflossenen Jahre selbst von der Regierung gegen die Bischöfe in Anspruch genommen worden bei der großen Frage von den

---

a) Par Cardart, curé de Vertus.

geistlichen Schulen, écoles secondaires ecclésiastiques, auch petits séminaires genannt. Bekanntlich hat diese Sache, bei deren Führung das Ministerium so viele Umsicht und Festigkeit gezeigt hat, mit einem Rapport an den König, vom 20. Januar datirt, begonnen. Es ward hier darauf angetragen, eine Commission zu ernennen, um zu untersuchen, ob bei allen in Frankreich vorhandenen, besonders jenen untern geistlichen Schulen, die bestehenden Gesetze wären beobachtet worden? Kaum war der Rapport des Ministers erschienen und die Commission mit ihrer Arbeit beauftragt, als man nachdrücklich über die Anklage, die er enthielt, sich aussprach. Dieß geschah unter andern in den Observations de l'évêque de Metz sur l'état de prévention de desobéissance aux lois du royaume, dans lequel le rapport au roi, du 20. Janvier dernier, par Mr. le garde des sceaux, et les actes officiels publiés en conséquence placent tous les évêques aux yeux des peuples. Freilich war es ein großer Uebelstand, die Bischöfe indirecte als Uebertreter der Landesgesetze darzustellen, aber der größte Uebelstand in einem Staate ist die Uebertretung selbst, und diese Wahrheit machte der Verfasser einer andern Schrift: Lettre à Mr. l'évêque de Metz sur ses Observations etc. par un ancien élève de l'Ecole polytechnique sehr wohl geltend.

Uebrigens wurde von dieser Zeit an die ganze Sache, nämlich die Zurückführung der geistlichen Schulen unter die bestehenden Gesetze, mehr in den gewöhnlichen Tageblättern, als in besondern Schriften geführt, und zuletzt auf eine höchst billige Art durch die zwei königlichen Ordonnanzen gelöst, wodurch die acht Schulen der Jesuiten geschlossen, die Anzahl der Seminarien in jeder Diöcese, und die Anzahl der Seminaristen im Ganzen bestimmt, vor allem aber festgesetzt wurde, daß von allen Lehrern und Vorstehern derselben die eidliche Versicherung abgefordert werden solle,

daß sie keiner in Frankreich nicht anerkannten Congregation angehören.

Außer dieser großen Frage, um die sich in Frankreich während des ganzen Jahres alles drehte, an die alles angeknüpft wurde, hat man sich einige Tage lang doch auch mit einer Disciplinarfrage, die Ehe der Priester betreffend, beschäftigt. Da die Weihe eines Priesters unauslöschlich ist, viele Priester aber, im Laufe der Revolution, in den Stand der Laien getreten waren, und einige dieser Klasse im Laufe des verflossenen Jahres Schwierigkeit fanden, zu den Ehen, die sie schließen wollten, die kirchliche Einsegnung oder selbst die bürgerliche Trauung zu erhalten, mußten die Gerichtshöfe über diesen schwierigen Fall entscheiden. Da nun einige Sachwalter mit gediegener, kirchenhistorischer und kanonischer Gelehrsamkeit die Frage zu Gunsten der Kläger erläuterten, und die Gerichtshöfe in ihrem Sinne entschieden, verursachte dieß alles eine nicht geringe Bewegung. Ein Maître des requêtes, der gelehrte Jauffret, sprach gegen die Möglichkeit der Ehe eines Geweihten: Du célibat des prêtres, à l'occasion d'une ordonnance rendue par le président du tribunal de première instance du département de la Seine. Doch wurde von keiner Seite her in dem Sinne geantwortet, daß auch im Amte stehende Priester den Cölibat aufgeben sollten.

Für kirchliche Verwaltung und Disciplin sind auch die statuts synodaux dressés par Mr. de Pins, archevêque d'Amasie, administrateur apostolique du diocèse de Lyon et de Vienne, publiés au Synode général du diocèse, merkwürdig genug.

Geschichte und Archäologie.

In keiner Kirche ist die Kunde der alten Zeit nothwendiger, als in der, die auf Herkommen und alte Ge-

setzlichkeit sich stützet. Für Beleuchtung des christlichen, selbst des jüdischen Alterthums ist daher auch in Frankreich manches geschehen. Außerdem daß die histoire du peuple de Dieu von P. Berruyer aufs neue herausgegeben wird a), hat auch Salvador ein höchst beachtungswerthes Werk über die mosaischen Institutionen geliefert b). Auffallend ist es, daß Salvador in manchen Ansichten mit denen von Hogel übereinstimmt.

Für die allgemeine Geschichte der christlichen Kirche ist weniger geleistet worden.

Ueber einzelne Theile der Kirchen- und Religionsgeschichte, so wie der Archäologie ist mancherlei erschienen. Nicht nennen wollen wir das Résumé des croyances et cérémonies religieuses de la plupart des peuples du monde, von Viollet und Daniel; zu unbedeutend ist dieses Erzeugniß. Hingegen hat Gallois die sechste Ausgabe seiner von Llorente abgekürzten Geschichte der spanischen Inquisition gegeben und Grégoire eine auf starke Vermehrung berechnete zweite Ausgabe seiner histoire des sectes religieuses qui sont nées, se sont modifiées, se sont éteintes, dans les différentes contrées du globe, depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle c). Freimüthig, obgleich nicht ohne eigene Befangenheit, wird jetzt der Verfasser eines Werkes sich aussprechen können, das

---

a) Die erste Abtheilung dieser Ausgabe, 8 Bände in 8. ausmachend, ist von den Directoren des Seminars von Besançon besorgt.

b) Histoire des institutions de Moïse et du peuple de dieu, 3 vol. in 8.

c) Schon ist der erste Band erschienen. Wie stark die Zahl der Bände seyn wird, bestimmt der Verfasser nicht zum Voraus.

zuerst nur als ein Theil eines größern im Jahre 1810 a), dann einzeln erschien, aber sogleich nach Ausgabe einiger Exemplare von der kaiserlichen Polizei ergriffen und erst im Jahr 1814. freigegeben wurde. Berühmte Orientalisten der Hauptstadt haben dem Verfasser ihre Beiträge geliefert, und schon in der ersten Ausgabe war der das neue Morgenland betreffende Theil nicht ohne Interesse.

Doch die in diesem Fache wichtigste Leistung ist die durch eine Gesellschaft von Gelehrten besorgte, aus verschiedenen Sprachen übersetzte Sammlung der merkwürdigsten Glaubensprozesse, Causes célèbres étrangères betitelt; ein Werk, das weit höheres Interesse erregt, als die sogenannte actenmäßige Geschichte der spanischen Inquisition b).

Für Geschichte der Missionen, der Bekehrungen jeder Art, der Missionarien und des Clerus überhaupt, ist auch mehreres geleistet worden. Heftweise erscheinen die Annales de l'association de la propagation de la foi, recueil périodique des lettres des évêques et des missionaires des missions des deux mondes, faisant suite aux lettres édifiantes c). Die Missionen sind von jeher der glänzende Theil der Arbeiten des katholischen Clerus gewesen; da sie noch immer mit Eifer betrieben werden, ist der besondere Fleiß, mit welchem sie erzählt werden, begreiflich Die Fortschritte und Rückschritte des Christenthums in Japan

---

a) In der histoire des cérémonies et coutumes religieuses, 13 Bde. in fol.

b) Von diesem Werke nimmt Referent sich vor, eine ausführliche Anzeige zu geben.

c) Bis jetzt 3 Bände.

hat Charlevoix geschildert a), das erbauliche Beispiel der amerikanischen Glaubensboten der P. Bourgoing b).

Der reguläre Clerus, der in den Zeiten der Staatsumwälzung auf eine so bemerkenswerthe Art sich auszuzeichnen mehr Gelegenheit fand, als er nur wünschen konnte, hat an einem bekannten Schriftsteller einen eigenen Lobredner erhalten: histoire du clergé de France pendant la révolution c).

Unter den Geistlichen, die nächst Talleyrand und Grégoire am meisten sich auszeichneten, konnte der kühne, geistreiche, beredte und glückliche Maury nicht übersehen werden: sein Neffe schildert ihn auch in einer anziehenden, nur allzukurzen Biographie d).

Die kirchliche Archäologie ist vielleicht etwas vernachlässigt, doch erscheint von Zeit zu Zeit eine Lieferung des Prachtwerkes: Cathédrales françaises, dessinées d'après nature et lithographiées par Chapuy, exofficier du génie, avec un texte historique et descriptif, par N. de Jolimont e).

---

a) Histoire de l'établissement, des progrès et de la décadence du christianisme dans l'empire du Japon; 2 Bde. in 12.

b) Vertus et bienfaits des missionaires ou histoire abrégée des missionaires d'Amérique. 2 Bde.

c) Par Mr. R. Ist auf 3 Bände berechnet; bis jetzt ist erst einer derselben erschienen.

d) Vie du Cardinal Jean Sifrein Maury, avec des notes et des pièces justificatives; par Louis Sifrein Maury. 1 vol. in 8. — Maury, in der alten Grafschaft Venaissin im Jahr 1746. geboren, stammte von einer durch das Edict von Nantes aus der Dauphiné vertriebenen protestantischen Familie ab.

e) Vor uns liegt die 14te Lieferung, 5 Blätter Lithographien mit einem halben Bogen Text, in 4.

Geist des Ganzen.

Ueber den Geist, der in allen diesen Erscheinungen sich ausspricht, dürfte es kaum nothwendig seyn insbesondere zu sprechen; er kündigt sich wohl im Einzelnen hinreichend an. Doch auf einige Punkte müssen wir zum Schlusse noch aufmerksam machen. Erstens muß nämlich sorgfältig der Geist der sogenannten Congregation oder des Jesuitismus, der fremd und eingeschlichen ist, von dem einheimischen, gallicanischen unterschieden werden; und zweitens spricht sich auch in den Erscheinungen, die der französischen Kirche, Geistlichkeit und religiösen Litteratur zugehören, ein noch sehr verschiedener Geist aus.

Der Geist der Congregation ist bekanntlich von außerordentlicher Thätigkeit gewesen. Staunen erregt die Menge der dem Jesuitismus zugehörigen und seine Verbreitung bezweckenden Schriften. Nur die vorzüglichern wollen wir hier nennen. Sie sind: Regulae Societatis Jesu [a]). — De l'édit du bannissement des Jésuites, par Henri IV [b]). — Réponse aux lettres provinciales [c]). — De l'institut des Jésuites, par le curé Piani. — Des Jésuites, par Mr. le Baron d'Eckstein. — Des Jésuites ligueurs et complices de Barrière et de Jean Châtel [d]). — Du Rappel des Jésuites. — Les Jésuites, la charte, les ignorantins, l'enseignement mutuel, tout peut vivre, quoiqu'on en dise [e]). — Apologie de l'institut des Jésuites, nouvelle édition, avec un supplément conte-

a) 27 Bogen; zu Avignon gedruckt; wird nicht verkauft.

b) Wird unter documens historiques pour l'apologie des Jésuites ausgegeben.

c) Das 11te Stück jener documens apologétiques.

d) Spricht sie frei von jeder Mitschuld.

e) Par le comte Félix de Mérode.

nant les bulles et lettres des papes, les actes du clergé de France et les témoignages de plusieurs hommes célèbres en faveur des Jésuites. — Apologie de la doctrine morale des Jésuites ou exposé de la conduite que les Pères de la compagnie de Jésus ont toujours tenue dans l'enseignement de la morale et sentimens qu'ils ont professés sur le précepte de l'amour de Dieu, sur le péché philosophique et sur le probabilisme. — Les Jésuites sauvés ou la vérité demandée par le Roi. — De la Jésuitesphobie, suivie d'une lettre à Mr. Martial Marcel de la Roche-Arnaud a), par l'abbé de la Chasse. —

Auf Vertheidigung ihrer Ansichten und Leistungen wollten sich die Jesuiten aber nicht beschränken; ihre Schriften, ihren Geist wollten sie verbreiten, und dazu haben sie vieles gethan. Man sehe nur die zahlreichen Werke ihrer Gesellschaft, die sie aufs neue haben abdrucken, oder aus fremden Sprachen übersetzen lassen. Wir nennen davon: Le combat spirituel par Laurent Scupoli, traduit par le R. P. Brignon b). — Méditations pour tous les dimanches de l'année par le P. Nouet, de la comp. de Jésus. — Vie d'Alphonse Rodriguez de la comp. de Jésus, béatifié à Rome, en 1825 c). — Lettre de S. François Xavier, apôtre des Indes et du Japon, traduite sur l'édition latine de Bologne en 1795, précédée d'une notice historique sur la vie de ce saint et sur l'établissement de la compagnie

---

a) Die bekannte Schrift dieses kecken Gegners der Jesuiten hat eine dritte Ausgabe erhalten.

b) Zwei Ausgaben zu gleicher Zeit, die eine in St. Malo, die andere in Lille.

c) Rodriguez ist im Jahre 1617. gestorben.

de Jésus a). — Neuvaine pour se préparer à la fête du sacré coeur de Jésus Christ par le P. Borgo, traduite de l'Italien d'après la dernière édition de Rome, augmentée de plusieures prières avec l'indication des indulgences qui leur sont attachées et particulièrement de l'indulgence plénière que l'on peut gagner deux fois l'année en faisant cette neuvaine. — De l'importance de se donner tout à dieu et sans reserve, par le P. Nepveu, de la comp. de Jésus. — Le parfait modèle de la jeunesse chrétienne dans la vie de S. Louis de Gonzague, par le R. P. Croizet. u. s. w. —

Ist aber der Jesuitismus thätig gewesen, so hat der Antijesuitismus nicht minder sich kräftig, ja mit jedem Tage kräftiger erwiesen. Von allen Seiten her hat Hr. De la Forest die Jesuiten angegriffen, aber leider viel zu oberflächlich und zu kurz sie bestritten: Les Jésuites ennemis de l'ordre social, de la morale et de la religion, par leur probabilisme, leur doctrine régicide et leur conduite dans les missions et leur système de calomnie; le tout prouvé par des pièces authentiques et par des lettres originales déposées aux archives du Vatican. — Von politischer Seite hat Cauchois-Lemaire ihr Treiben in seinen Lettres politiques, littéraires et religieuses beleuchtet, und in der jetzt sehr beliebten dramatischen Manier hat sie Santo-Domingo, Verfasser der Tablettes Romaines, dargestellt: Les Jésuites en action sous le ministère Villèle b). Die Gefahr des Jesuitismus für die königliche Universität hat Calonne besprochen: Les Jésuites et l'université, lettres par P. F. de Calonne, Professeur au collège royal de Henri IV. — Auch die vom Parla-

a) 2 Bände in 8. Zu gleicher Zeit wurde das Leben desselben Apostels von Bouhours ausgegeben. 2 vol. in 12.

b) Von diesem Werke ist ein zweiter Abdruck nöthig geworden.

mente ehemals verurtheilten Lehrſätze der Jeſuiten, die dem jetzigen Geſchlechte gänzlich unbekannt waren, hat man zu ſeiner Belehrung aufs neue abgedruckt: Résumé de la doctrine des Jésuites ou Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses soutenues par les Jésuites dans leurs ouvrages dogmatiques, recueillies et imprimées par ordre du Parlement en 1762. —

Die Geſchichte der ſo ſchwierigen Einführung der Jeſuiten und ihrer Schickſale in Frankreich hat der gelehrte Tabaraud geſchrieben [a]).

Doch alles, was wir ſo eben genannt haben, und das Viele, was wir übergehen, hat zur Abweiſung des Jeſuitismus weit weniger gefruchtet, als die ſo zahlreichen, bald längern, bald kürzern Artikel der ſo allgemein geleſenen Tagblätter.

Zum Schluſſe erwähnen wir nur noch eines Werkes, welches das Reſultat ihrer Bemühungen ſchildert: Le Jésuitisme enchaîné ou le triomphe de la religion sur le fanatisme. Tableau historique, satirique et national sur la chûte et la dissolution des congrégations.

Den Fall des Jeſuitismus hat niemand in Frankreich mit größerer Freude geſehen, als der eigentliche rein-gallicaniſche Clerus, und wie viel er bei dieſer reinen Stellung gewinne, hat ſich ihm ſelbſt an einem ſchönen Beiſpiele erwieſen, an dem nämlich, das in der Perſon ſeines Vorſtehers, des durch Biederſinn, Liebenswürdigkeit und beredte Gelehrſamkeit ausgezeichneten Herrn Feutrier, Biſchofs von Beauvais, ſich darſtellt.

a) Essai historique et critique sur l'état des Jésuites en France depuis leur arrivée dans le royaume j'usqu'au tems présent. 2. édition.

Daß übrigens auch in dem nicht zur Congregation gehörigen religiösen Leben und Treiben ein sehr verschiedenartiger Geist herrschen müsse, begreift man leicht, wenn man die bewegte Zeit, die große Zahl der Geistlichen, ihre so verschiedene Bildung und die so bedeutende Verschiedenheit der Denkart in den einzelnen Theilen eines großen Reiches berücksichtigt. Ob zum Beispiel in folgenden Schriften ein guter oder ein böser, oder wenigstens ein halb verdächtiger Geist walte, will Referent nicht entscheiden: Sommaire des indulgences confirmées, augmentées et de nouveau accordées à tout l'ordre des servites de la vierge Marie par le pape Clément XII. et autres pontifes, revu et confirmé par la sacrée congrégation des indulgences. — Lettre miraculeuse trouvée au lieu nomme d'Azine, à trois lieues de S. Marelo, en Languedoc, de la propre bouche de notre S. Jésus Christ *et écrite de sa propre main!* — Dévotion pratique aux sept principaux mystères douloureux de la très-sainte Vierge, mère de Dieu. — Vie de sainte Brigitte et *indulgences attachées aux chapelets dits Brigittains.* — Méthode de réciter le chapelet en méditant les mystères douloureux. — L'excellence de la dévotion au saint scapulaire, par le R. P. Chais. — Aspirations aux sacrées plaies de notre seigneur J. Ch. par Géramb, religieux de la Trappe. — Indulgences attachées par les souverains pontifes aux chapelets, rosaires, croix, crucifix et médailles bénites par pouvoir spécial. — Le mois de Mars consacré au très-glorieux patriarche St. Joseph, pour obtenir son puissant secours pendant la vie et à l'heure de la mort. etc. etc.

Doch, sollten dergleichen Erzeugnisse auch in den Augen der ächten gallicanischen Christen noch störend wirken, das viele Bessere, was wir genannt haben, wird siegen; es ist Got-

tes Sache, und der größern religiösen Mehrheit ist diese Sache heilig. Sie wird von ihren erleuchteten Organen geistreich und lebendig, geschickt, gemäßigt, und also auf eine Weise unterstützt, die einen unfehlbaren Triumph uns sichert.

Des Besseren ist von Laien, und also nicht zur kirchlichen Litteratur gehörig, nicht nur Vieles geleistet worden; es haben nicht nur die philosophischen Schriften von De Gérando, Royer-Collard, B. Constant, Cousin, Damiron, Jouffroy und ihrer Geistesverwandten die Nation erobert [a]); es haben nicht nur die Vorlesungen von Guizot und Cousin eine neue Zeitrechnung in den academischen Studien eröffnet: sondern die großen herrlichen Geister der Vorzeit, Bossuet und Massillon, Pascal und Rousseau, leben und weben mitten unter uns in ihren unsterblichen, mit jedem Tage in neuer Pracht aus der Presse hervorgehenden Werken.

Den höchsten Erwartungen gibt sich Frankreich hin, besonders in dem Augenblicke, wo es die Kunde eines neuen vollständigen Gesetzes über das gesammte Unterrichtswesen vernimmt.

Die protestantische Kirche

ist im verflossenen Jahre auch nicht stumm geblieben *). Ihre beiden Blätter, die Revue protestante und die Ar-

a) Für die Bildung der Frauenwelt haben zwei edle Frauen, Pauline Guizot und Necker de Saussure, die erste ihre Conseils de Morale, 2 Bände in 8., die andere die Education progressive geliefert. Beide Werke sind auch der deutschen Frauenwelt, die gerne aus Frankreich sich Litterärisches reichen läßt und nicht immer das Beste erhält, in hohem Grade zu empfehlen.

*) Der Herr Verfasser dieser Uebersicht wurde wahrscheinlich durch Bescheidenheit abgehalten, unter den theologischen Producten

chives du christianisme fahren fort, Licht und Wärme für ihre Sache zu verbreiten. So eifrig als je sind ihre Bibelgesellschaften, Missions- und Tractatenvereine. Der letzte hat manches Tractätchen ausgegeben. An einem religiösen Roman, aus dem Englischen, als Gegenstück zum Pater Clement, von der geistreichen und hochherzigen Herzogin von Broglie übersetzt, und Dunallan betitelt, hat es auch nicht gefehlt. Eben so sind mehrere Predigten, besonders Gelegenheits- und namentlich Einsegnungsreden zum geistlichen Amte gedruckt worden.

Fast sollte man glauben, die Anzahl der mit der Brüdergemeinde verbundenen Geistlichen habe zugenommen. Die oft gedruckte Verfassung der Brüdergemeinde ist ins Französische übersetzt worden b).

Die statistische Lage der beiden an Zahl so ungleichen Kirchen ersieht man am besten aus dem Almanac du clergé de France und aus der Statistique des églises protestantes de France von Soulier. Gern hätte Referent aus diesen Werken manches ausgehoben, hätte er nicht schon den gebührenden Raum überschritten.

Dr. Matter.

Frankreichs in diesem Jahre ein besonders ausgezeichnetes zu erwähnen, seine eigene Geschichte des Gnosticismus, welche von der Akademie zu Paris mit dem Preise gekrönt worden ist. Wir dürfen nicht unterlassen, in einem der nächsten Hefte ausführlichere Nachricht über dieses Werk zu geben.

D. Red.

a) Notice sur la constitution et l'état actuel de l'unité des frères évangéliques de la confession d'Augsbourg. Versailles. 1 vol. in 12.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Zweiten Bandes zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1829.

Abhandlungen.

1.

Dr. Schleiermacher über seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke.

Erstes Sendschreiben.

Endlich, mein theurer Freund, habe ich mir so weit Raum gemacht, daß ich sagen kann, fast waren die Federn schon geschnitten und das Papier zurecht gelegt, um an die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre zu gehn. Aber je näher daran, um desto mehr fühlte ich mich von den Schwierigkeiten der Sache beengt. Sie wissen, wie ich mich schon öfter geäußert über die zweifelhafte Stellung eines Schriftstellers in solchem Falle, und wie schwer es sey zu entscheiden, wie viel er selbst noch dürfe bei einem Werke, welches einmal, so wie es ist, Eingang gefunden hat und ein öffentlicher Besitz geworden ist. Indeß dieses gilt wohl mehr von Werken, die dem Gebiete der Kunst angehören oder daran streifen; und es ist ein anderes mit eigentlich lehrhaften Schriften. Hätte ich meine Ansicht ganz und gar geändert, und in einem neuen Buche das alte stillschweigend widerlegt oder wenigstens im Einzelnen wesentliche Abänderungen für nöthig erachtet: nun, so stand es einem Andern frei, das alte gegen mich selbst zu vertheidigen, ja es auch auf's Neue in seiner ursprünglichen Gestalt in die Welt zu bringen; dieß betraf mich gar nicht, sobald ich nur erklärt hatte, meine Lehre und Ansicht sey es nicht mehr.

Und eben deßhalb fühlte ich mich von dieser Seite frei, jede Veränderung vorzunehmen, die mir gut dünken würde. Aber der Schuh drückte mich anderwärts, und ich sah mich in einer ganz andern Lage, als in ähnlichen Fällen bisher. Je vielfältiger und vielseitiger eine Schrift, die eine Lehre aufstellt, besprochen worden ist, je verschiedenartigere Einwendungen dagegen vorgebracht worden sind, um desto schwerer ist es, das fühlte ich sehr bald, bei einer neuen Durchsicht und Bearbeitung die gänzliche Unbefangenheit zu behalten, ohne welche doch kein Gedeihen möglich ist. Anstatt nur auf die einzelnen Theile selbst und ihr Verhältniß zu einander zu sehen, kurz mit ganzer Seele an dem Werke zu seyn, wird der Blick immer nach außen abgelenkt. Der und jener schwebt einem vor, bald bei der einen Stelle, bald bei der andern; ob nicht hier eine Vertheidigung anzubringen wäre, und dort eine zurechtweisende Berichtigung, wobei doch immer die Einheit und Einfachheit des Werkes leiden müßte. Hätte ich mir dieses vorher so arg gedacht, als ich es nun fand, ich würde vorlängst, statt das Versprechen einer Ueberarbeitung von mir zu geben, den Verleger ermächtigt haben, soviel Exemplare, als er nützlich und nöthig hielt, unverändert in die Welt zu schicken. Ja, noch jetzt würde ich ihn bitten, es so zu halten und mich jenes Versprechens zu entbinden, wenigstens auf einige Jahre hinaus, bis die sich wunderbar kreuzenden Stimmen verhallt wären, und das Buch hinter späteren Erzeugnissen zurückgetreten; aber mir war bange, ich könnte mittlerweile abgerufen werden, und hätte dann nichts mehr für mein Buch gethan. Nun also ich doch an die Arbeit gehen muß, weiß ich mir die nöthige Unbefangenheit und Ruhe dazu nicht anders zu erringen, als dadurch, daß ich über gar mancherlei mein Herz vorher ausschütte, und dazu habe ich mir Sie ausersehen. Sie sehen, es ist ein reiner Freundschaftsdienst, den ich von Ihnen verlange; und indem ich Ihnen zumuthe, mich anzuhören, will ich gar nicht etwa

voraus setzen, daß Sie Selbst mit meiner Glaubenslehre vollkommen einverstanden wären, oder verlangen, daß Sie für sie vor den Riß treten sollen. Ich will Ihnen nur Rechenschaft ablegen, was ich bei dieser zweiten Ausgabe zu thun denke, und was nicht, und warum, damit, was ich nicht kann, für mich abgemacht sey, und ich es mir bei der Arbeit selbst ganz aus dem Sinn schlagen könne.

Zunächst also muß ich Ihnen gestehen, daß mir schon lange und immer störender die Frage eines Freundes in den Ohren geklungen hat, wie ich es denn bei der zweiten Ausgabe mit meinen Gegnern zu halten gedächte. Ich wußte sie nicht abzuweisen, und sie ist doch gar nicht in meinem Sinn. Gegner kenne ich im Allgemeinen nur, wo es Absichten gilt und Thaten; der Denker hat nur Mitarbeiter, der Schriftsteller hat nur Leser, und ein anderes Verhältniß kenne ich bei beiden nicht. Hätte ich nun die Absicht gehabt, durch mein Buch eine Secte zu stiften oder eine Schule: so könnte ich Gegner haben. Davon weiß ich mich aber völlig frei; und wenn mir hier oder dort einer diese Absicht untergelegt hat, so ist er für mich doch immer nur ein Leser, auf den ich aber freilich einen Eindruck gemacht habe, der mir nicht erwünscht seyn kann, weil er nicht wahr ist. Dem Leser aber ist der Schriftsteller zwar schuldig, sein Buch so gut zu machen, als er irgend kann, aber hernach nichts weiter. Schreibt aber ein Leser etwas über mein Buch: nun wohl, so kehrt sich das Verhältniß um. Er hat kein größeres Recht zu verlangen, daß ich ihn lese, wie jeder andere Schriftsteller; und werde ich sein Leser: so bin ich ihm wieder nichts schuldig, als nur das seinige so gut zu nützen, als ich kann. Von irgend einer Art von Pflicht also, Einwürfe zu beantworten, und für die schreibenden Leser wieder ein Schreibender zu werden, sehe ich gar nichts ein. Hätte mich also von meinen sogenannten Gegnern einer gründlich überzeugt, etwa, daß mein Werk sich selbst auf-

höbe, oder daß der Glaube an Gott mit der von mir dargelegten Ansicht nicht consequenter Weise bestehen könne, oder daß ich den christlichen Glauben von der Fantasie abhängig mache, oder — was vielleicht im Wesentlichen dasselbe sagen soll — daß ich das Heidenthum wieder in das Christenthum einführen will, oder auch nur, daß meine Glaubenslehre sich vollkommen wohl mit dem Papalsystem der römischen Kirche vertrage —: nur eines von diesen, und es würde nie von einer zweiten Ausgabe meiner Glaubenslehre die Rede gewesen seyn, und ich würde eine bequeme Gelegenheit gesucht haben, mich von ihr loszusagen. Eben so, wenn ich über einzelne Punkte durch meine Kritiker eines Besseren belehrt worden, soll man die Früchte davon in der neuen Ausarbeitung gewiß nicht vermissen, aber je mehr dessen wäre, um desto unangemessener würde ich es finden, mich auf diejenigen, die mich belehrt, besonders zu beziehen. Noch weniger aber kann ich eine Verpflichtung anerkennen, Einwendungen zu widerlegen, die nach meiner Ueberzeugung die Sache gar nicht treffen oder auf Mißverständnissen beruhen. Der Schriftsteller kann dem Kritiker dieß nicht schuldig seyn, der ja ohnedieß sich mit der Sache selbst fortwährend beschäftiget und sich also selbst helfen kann; er kann es eben so wenig dem Publikum schuldig seyn, denn dieß hat die Acten vor sich, und Jeder hat Freiheit, für sich selbst zu entscheiden. Auch wüßte ich nicht, wie die Gesammtheit der Leserschaft zu mehreren Rechten kommen sollte, als jeder Einzelne hat. Ein Anderes freilich wäre es, wenn wir beiderseits, meine Kritiker und ich, in einer großen Panegyris zusammen wären mit dem Publikum. Dann kann ich mir freilich denken, daß, nachdem die ersteren geredet, aus dem letzteren sich viele Stimmen erheben würden, daß ich doch auch reden solle. Denen wäre dann schwer nicht Folge zu leisten, aber sie würden mich in große Verlegenheit setzen, weil ich nicht gleich wüßte, auf was für einen geselligen Fuß ich mich eigentlich mit

meinen Kritikern setzen sollte. Sagen sie mir nicht in der That großentheils unter den größten Achtungsbezeugungen Dinge, wie die obigen und andere, mit denen eigentlich gar keine Achtung bestehen kann? Oder kann ich auch nur die geringste Achtung verdienen, wenn ich so predige, wie sie doch Alle wissen, oder überhaupt auch nur, wenn ich ein Predigtamt verwalte, und dabei so denke, wie sie mich in meiner Glaubenslehre denken lassen? Unser Bonnischer Freund ist hierin besonders stark; aber er ist doch bei Weitem nicht der Einzige, sondern viele nicht minder achtungswerthe Männer haben sich eben so gezeigt. Ich wüßte wirklich schwerlich, auch in solcher Versammlung ihnen etwas Anderes zu sagen, als daß ich sie bäte, um ihrer selbst willen sich doch treu zu seyn, und wenn sie mich für einen solchen halten, mich auch gar nicht zu schonen, sondern mit solchen Namen zu begrüßen, wie sie mir dann gebührten, aller Lobpreisungen sich aber zu enthalten, und das S. V. nur ganz kahl und ohne alle Ausschmückung allein auf das D. Th. zu beziehen. Das Beste für mich sey nur, daß ich nicht der bin, für den sie mich halten. Weiteres würde ich wohl nicht sagen; außer etwa noch denen, welche Entgegengesetztes vorgetragen haben, wie wenn der Eine mich einen Gnostiker nennt, der Andere aber einen Alexandriner, die er den Gnostikern gerade entgegenstellt, wenn der Eine mich auf Schelling zurückführt, der Andere auf Jacobi, der Eine mir die Principien der Mönchsmoral zuschreibt, der Andere meint, ich sey, nur so eben nicht völlig ausgesprochen, ein Kyrenaiker — diesen könnte ich noch sagen, sie möchten nur zuerst dieses unter sich ausmachen; eine in solchen Fällen bequeme Formel, die kürzlich ein Freund zwischen ähnlichen Gegnern mit gutem Erfolge gebraucht hat. Und mehr dürfen auch wohl alle die Männer nicht erwarten, deren Ansicht von meinem Werk eigentlich voraussetzt, entweder, daß ich so stumpfsinnig bin, die Widersprüche, in denen mein ganzes Leben verwickelt wäre, nicht zu mer-

ken, oder so frivol, mir darin wohl zu gefallen, weil mir eben gar nichts Ernst wäre, oder so armselig, daß ich keine Existenz hätte finden können, außer in einem Beruf, der mir eigentlich im höchsten Grade zuwider seyn müßte.

Doch, wenn ich auch von dergleichen Voraussetzungen ganz absehen wollte, giebt es immer noch andere Gründe verschiedener Art, warum ich mich nicht entschließen kann, mich auf Antworten mit diesen und anderen Männern einzulassen. Gar viele Einwendungen nämlich beruhen lediglich darauf, daß Sätze als die meinigen aufgestellt werden, die ich nirgend ausgesprochen habe, und zu denen ich mich niemals bekennen könnte, ja auch wohl solche, von denen ich das gerade Gegentheil gesagt. Wie kommt z. B. unser Delbrück wohl dazu, vorauszusetzen, meine Lehre würde ja wohl auch Wiedergebohrne außer der christlichen Kirche annehmen? Ist es wohl möglich, daß er die einschlägigen Lehrstücke auch nur flüchtig angesehen haben kann? Wie kommt Hr. Rust dazu, aus einer Stelle, worin ich sage, der Gott der Kinderjahre sey mir verschwunden, zu folgern, ich habe die kindische Form der Frömmigkeit festgehalten? Und am Ende will er gar hieraus mein ganzes System erklären! Ein anderer würdiger Mann aber aus der Tübinger Schule will ein vermeintliches Zurücktreten des historischen Christus in meiner Lehre aus etwas folgern, was ich von Christus als λόγος Gottes, noch abgesehen von seiner Erscheinung in einer besonderen Person, soll gelehrt haben. Aber diese ganze Vorstellung kommt bei mir nirgend vor, und unser Freund Nitzsch hat ganz Recht, daß sie zu denen kirchlichen Begriffen gehört, die sich meinem Standpunkt eher entziehen. Vielleicht aber ist dieser Theologe desselben Weges gegangen mit Herrn Prof. Baur, der deßhalb, weil ich von einem Urbildlichen und einem Geschichtlichen in Christo rede, mir einen zwiefachen Christus unterschiebt, einen urbildlichen und einen historischen,

und gar den letzten, von dem allein ich doch immer rede, dem ersten tief unterordnet. Ich glaube dieß um so mehr, als jener selbige mir auch den Satz unterlegt, der innere Christus habe auch — ich muß dieß schon ganz gegen meine Gewohnheit unterstreichen, denn der ganze Accent liegt auf diesem „auch" — in einer historischen Person erscheinen müssen; als ob auch nur eine Spur von einem inneren Christus vor dem historischen bei mir vorkäme! Doch diese Schule, wo sie auf meine Glaubenslehre zu sprechen kommt, ist außerordentlich reich an solchen Einlegungen und Unterschiebungen. Was ich ausdrücklich gegen dergleichen idealistisches Zeug gesagt habe — vergleichen Sie nur Tübing. Zeitschr. I. S. 251 —, das wird dafür gewendet; und wenn es nicht anders geht, so muß es so gehen, daß, weil durch das, was ich sage, eine Voraussetzung, die Hr. Baur macht, nicht beseitiget ist, eben diese Voraussetzung die meinige seyn muß. Ja, ich habe in zwei verschiedenen Aufsätzen dieser Schule lesen müssen, nach mir erfolge die Mittheilung der Unsündlichkeit und Vollkommenheit Christi durch Lehre und Beispiel, da ich doch B. II. S. 213. das gerade Gegentheil sage. Wenn mir nun gar solche Sätze als die meinigen aufgestellt werden, als „es könne nichts in dem historischen Theile, der Glaubenslehre nämlich, seyn, was nicht zuvor in dem idealen oder philosophischen gewesen", oder „daß ich drei Momente in der Idee Gottes statuire," von denen noch dazu zwei so schlecht gefaßt sind, daß sie sich nicht einmal ausschließen, oder daß ich, „von dem über alle Veränderung erhabenen Gott den der Zeit unterworfenen Gott unterscheide": so kann ich gar keinen Beruf fühlen, mich in den Streit zu mengen, den diese Herren mit einem Schleiermacher führen, in dem ich mich gar nicht wieder erkennen kann. Und wer so folgern kann: wem Alles auf das Leben Christi in uns ankomme, dem müsse der Tod Christi und mit demselben die ganze historische Person

Christi überflüssig erscheinen, der hat eine Logik, auf die ich mich nicht verstehe. Es thut mir bei der hohen Achtung, die ich für Hrn. Dr. Steudel hege, leid, dasselbe sagen zu müssen von der Art, wie er meint, mich, hätte ich damals gelebt, mittelst meiner eigenen Lehre in den Muhamedanismus hineinlocken zu können, indem er dem, was ich das Einswerden des sinnlichen und höheren Selbstbewußtseyns nenne, den muhamedanischen Sühnebund zwischen beiden substituirt. Diese Instanz verschwindet ja gänzlich, wenn man das liest, was in meiner Einleitung selbst über den Muhamedanismus gesagt ist.

In anderen Fällen weiß ich die Sache nicht zu handhaben, weil mir der Grund des Zwiespaltes, wenn er nicht ein bloßer Wortstreit ist, viel zu tief zu liegen scheint, als daß ich ihn sollte schlichten können. So geht es mir mit Hrn. Dr. Bretschneider. Der Zwiespalt, den er zuerst aufstellt, scheint mir nämlich sehr leicht gehoben. Dieser Theologe läugnet die Identität zwischen Gefühl und Selbstbewußtseyn, indem er mich auf bewußtlose Gefühle verweiset. Hierin liegt nun nichts Anderes, als daß er den Ausdruck Gefühl anders braucht, als ich; aber über den Gebrauch von Selbstbewußtseyn sind wir einig. Wenn ich ihm also den Ausdruck Gefühl in dem Sinn, wie er ihn gebraucht, gleich Preis gebe; und wenn ich nun sage, daß seine Erklärung von Bewußtseyn, es sey ein Wissen von der jedesmaligen Art von Bestimmung unseres Seyns, gerade das aussage, was ich unter Selbstbewußtseyn verstehe, nur daß ich nicht so gern den Ausdruck Wissen hier gebrauchen würde, — ich denke aber, ich kann das als bekannt annehmen, daß mir an bestimmten Terminologien wenig gelegen, wenn ich nur zu der Ueberzeugung gelangen kann, daß ich dasselbe meine, wie der Andere —: so ginge die Uneinigkeit zwischen uns erst später an, nämlich dabei, daß Hr. Dr. Bretschneider meint, auf demjenigen Gebiet, wohin die Frömmigkeit gehört,

hänge eben diese Bestimmtheit des Seyns selbst, und also auch das Wissen um dieselbe erst ab von der Auffassung der Ideen, weil das Gefühl sich nur auf das Gedachte beziehen könne. Ich kann dieses nur so verstehen, man müsse erst die Idee Gott gefaßt haben, ehe man zu dem Wissen von jener Bestimmtheit des Seyns gelangen könne. Freilich muß ich dieß gänzlich verneinen; ich brauchte aber zunächst nur zu sagen, ich rechnete ein früheres Auffassen der Idee Gottes nicht mit zur Frömmigkeit, weil es weder ein Wissen um die Art der Bestimmtheit meines Seyns ist, noch sich aus diesem erst entwickelt. So schiene es freilich wieder nur Streit um das Gebiet eines Wortes zu seyn; aber genauer betrachtet, liegt eine so tiefgewurzelte Verschiedenheit zwischen Hrn. Dr. Bretschneider und mir zum Grunde, daß ich um so weniger hoffen kann, sie auszugleichen, als ich eigentlich alles, was ich dazu thun kann, schon gethan habe, und also nur schon mit anderen Worten Gesagtes sagen müßte. Denn, wenn ich nun zuerst jenen bekannten ägyptischen Mönch vorschöbe, welcher verzweifeln wollte, als man ihm zumuthete, sich Gott nicht länger mit körperlicher Gestalt zu denken, und welcher also gewiß die Idee Gottes, welche Hr. Dr. Bretschneider im Sinne hat, nicht selbstthätig aufgefaßt hatte, vielmehr auch die überlieferte Vorstellung des höchsten Wesens durch seine Unfähigkeit verdunkelte, will man dem Armen die Möglichkeit absprechen, daß seine Frömmigkeit reiner und besser gewesen seyn könne, als seine Idee, wenn doch das Gefühlte sich nur auf das Gedachte beziehen kann? Und wenn es so viele Tausende giebt, deren Vorstellungen von Gott, wenn auch nicht eben so grob, doch immer noch höchst unvollkommen sind, deren Frömmigkeit aber schlicht und rein ist: soll ich nicht glauben dürfen, die Frömmigkeit als Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns könne vorhanden seyn, auch ehe es noch zu einer Auffassung der Idee Gottes gekommen? Und wenn ich mich nun auf das Bewußtseyn der Freiheit, nämlich auch als Selbstbewußt-

seyn, berufe, wird man sagen, auch dieses könne nicht anders vorhanden seyn, als nachdem die Idee der Freiheit aufgefaßt worden, und wer diese Idee nicht aufgefaßt habe, der könne auch nicht als ein sich seiner so Bewußter handeln? Und wenn ich als Gegenstück zu meinem Mönch eine Menge von raisonnirenden Menschen aufstelle, welche die Idee Gottes aufgefaßt haben, und mit derselben, wie mit allen andern leitenden Gedanken, rechnen und folgern, aber das Gefühlte, wozu sie das Gedachte haben, kommt gar nicht nach und läßt sich nirgend in ihrem Leben spüren: soll ich dennoch nicht sagen dürfen, daß die Auffassung der Idee Gottes, an und für sich betrachtet, nicht zur Frömmigkeit gehöre und nicht nothwendig das erste darin sey? Aber nicht wahr, lieber Freund, das alles habe ich schon mannichfaltig gesagt; wozu also die Wiederholung? Zwischen dieser Ansicht und der meinigen sind die Acten meines Erachtens so weit geschlossen, daß jeder für sich prüfen und entscheiden muß; die Deuterologien würden nur Palillogien seyn. — Ich weiß nicht, ob Ihnen in die Hände gefallen ist, was Aehnliches in des sel. Tzschirner's Briefen eines Deutschen steht; es hat damit ziemlich dieselbe Bewandtniß, wie mit dem obigen. Wenn er sagt, das Ursprünglichste in der Frömmigkeit sey eben so wenig Gefühl, als Wissen oder Thun, sondern die Gesinnung: so scheint er jene drei einander zu coordiniren, die letzte aber als ein Innerlicheres und Höheres bezeichnen zu wollen. Ich aber stelle, was ich Gefühl nenne, nicht ganz so wie er, sondern eher so, wie er die Gesinnung stellt, und bediene mich nur des letzteren Ausdrucks nicht, weil er dem Sprachgebrauch nach eine Färbung überwiegend nach dem Praktischen hin an sich trägt. Wenn ich mir aber denke die Neigung eines frommen Menschen, alle seine Affectionen mit dem Gottesbewußtseyn zu verbinden und darin gleichsam aufzulösen: so constituirt diese eigenthümliche Gefühlsweise, aus der sich übereinstimmende

Denkweisen und Handlungsweisen entwickeln, offenbar seine Gesinnung. Und so schiene denn der Zwiespalt zwischen uns auch sehr leicht beseitigt werden zu können. Wenn ich aber dann wieder sehe, wie auch dieser treffliche Mann zu glauben scheint, das Gefühl gehe immer erst von der Vorstellung aus, und wie er deutlich ausspricht, der letzte Grund des Glaubens bleibe immer die Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang der ergriffenen Ideen: so muß ich mich wieder darauf zurückziehen, daß, was ich unter dem frommen Gefühl verstehe, gar nicht von der Vorstellung ausgeht, sondern die ursprüngliche Aussage ist über ein unmittelbares Existentialverhältniß, und ich finde mich wieder in derselben Opposition, wie gegen Hrn. Dr. Bretschneider. Ich setze voraus, lieber Freund, daß Sie den frühzeitigen Verlust des freisinnigen und kräftigen Tzschirner eben so innig bedauern, als ich, und so trauen Sie mir auch wohl zu, daß ich auch Hrn. Dr. Bretschneider's mannichfaltige Verdienste anerkenne. Wenn ich Ihnen also mitzutheilen versuche, was ich von dem Grund der zwischen ihnen und mir obwaltenden Differenz glaube: so werden Sie dieß nicht so deuten, als ob ich etwas zum Nachtheil dieser Männer sagen wollte. Es giebt gewiß in unserer großen Kirchengemeinschaft sehr viele Theologen, welche sich diesem Beruf gewidmet haben, ehe sie an sich selbst viel von christlicher Frömmigkeit erfahren hatten. Daß ich dieses für etwas Mangelhaftes halte, kann jeder wissen, der nur einmal in meine Encyclopädie hinein gesehen hat; aber ich sehe auch ein, daß es unvermeidlich ist in der gegenwärtigen Lage der Dinge. Und so ist es ja schön, wenn sich nur in vielen solcher Männer auf Veranlassung ihrer geistigen Beschäftigung mit diesen Gegenständen allmählig eine lebendige christliche Frömmigkeit entwickelt. Nur sollten sie nicht, was — mit dem seligen Semler zu reden — ihre besondere Geschichte ist, als etwas Allgemeines feststellen, wie ein anderer berühmter Theologe geradezu in der Formel ge-

than hat, die Religion sey eine Tochter der Theologie. Dem müssen ja nothwendig diejenigen widersprechen, die eine fromme Jugend gehabt haben, ehe ihnen ein Gedanke gekommen war an ihren künftigen Beruf, und die also aus ihrer besondern Geschichte wissen, daß die Frömmigkeit unabhängig ist von jeder Einsicht in irgend einen Zusammenhang ergriffener Ideen. Diesen Widerspruch lege nun auch ich ein, und thue damit — wenn gleich meine Sprache nicht immer die ihrige ist — nichts Anderes, als was eine zahlreiche Schule seit mehr als einem Jahrhundert immer gethan hat. Aber sollten wir jener Behauptung nicht alle widersprechen? Wenn man auch jetzt nicht mehr im Allgemeinen sagen kann, daß es den Weisen verborgen bleibe, haben wir nicht alle Ursache, Gott zu danken, daß er es vorzüglich den Unmündigen offenbart hat, das heißt denen, deren Frömmigkeit gar nicht weit her seyn müßte, wenn sie auf einem complexus von Ideen beruhen sollte? War nicht auch unser Luther ein solcher, und fing erst an über seine Frömmigkeit nachzudenken, als es galt, ihren Besitz festzuhalten, so daß seine Theologie offenbar eine Tochter seiner Religion war? Und wie möchte es um unsere evangelische Kirche stehen, wenn nicht das lebendige evangelische Christenthum so tiefe Wurzel geschlagen hätte in dem unspeculativen, unphilosophischen Volk, dessen Frömmigkeit so entfernt ist, auf dem Gedachten zu beruhen und in einem eingesehenen Zusammenhang von Ideen gegründet zu seyn, daß es großentheils erst eben an ihr allmählig denken lernt. Ich nun bin mit, Gott sey Dank, vielen Anderen überzeugt, daß dennoch unsere Frömmigkeit und die jenes Volks gar nicht verschieden sind von einander; wogegen jene Voraussetzung denen, welche nicht fähig sind, erst durch das Gedachte innerlich aufgeregt zu werden, und zumal — wie es doch hier seyn müßte — vor allem eigenen Interesse her einen Kreis von Ideen zu fassen, die Frömmigkeit entweder ganz abspricht, oder ihnen nur eine, von

der Frömmigkeit der Denkenden abgeleitete, in ihnen selbst nicht begründete, gestattet, woraus uns dann eine Hierarchie der intellectuellen Bildung, ein Priesterthum der Speculation entstehen würde, welches ich meines Theils nicht allzu protestantisch finden kann, und welches mir auch, wo immer ich das Geschick gehabt habe, demselben zu begegnen, niemals ohne einen gewissen papistischen Anstrich erschienen ist. Damit hängt natürlich auch eine ganz verschiedene Ansicht von dem kirchlichen Dienste des Wortes zusammen. Jene machen alle christliche Ansprache zur Belehrung, und zwar nicht nur in so fern, als dem Volke die Schrift, in fremder Sprache gegeben und fremden Sitten entsprossen, erst muß aufgeschlossen werden, sondern um zu versuchen, wie weit es sich durch allmählige Uebergänge in jenen Zusammenhang von Ideen einführen läßt. Uns Andern hingegen kommt es immer nur an auf eine klare und belebende Darstellung der gemeinsamen inneren Erfahrung; und was als Lehre erscheint, ist hiezu nur Vorbereitung und Mittel. Wir dünken uns nicht, unseren Gemeinen etwas ganz Neues zuzubringen, indem wir etwa in einem ersten Cursus ihnen die Ideen mittheilen, und im zweiten darauf die Frömmigkeit begründen; sondern der Besitz ist gemeinsam, und wir dienen unseren Brüdern nur dadurch, daß wir denselben ihnen genauer darlegen und Freude daran, so wie Sorge dafür bei ihnen erwecken. Eben so nun entfernen sich beide Theile von einander sehr natürlich gleich in dem Begriff der Dogmatik. Denn den ersten muß sie ja wohl die Zusammenstellung der Ideen seyn, aus welchen sich erst die Frömmigkeit erzeugen soll, oder vielleicht gar soll sie diese Ideen beweisen, wie denn der sel. Tzschirner ausdrücklich darüber klagt, daß die von mir gewählte Methode kaum einen Beweis zuläßt. Ich hingegen weiß gar nichts von solchen Ideen und noch weniger von Beweisen derselben, und überhaupt nicht, wo eine Dogmatik her kommen sollte, wenn nicht die Frömmigkeit schon da wäre. Dabei, lieber Freund,

fällt mir eine vor kurzem neu aufgegangene Zeitschrift ein, welche über dieses Thema präludirt und mich beklagt, daß ich die praktische Anwendung der Dogmatik für die theologische Kunst mit der Dogmatik selbst verwechsele. Das ist nun freilich auch wieder nur ein Streit um ein Wort, denn ich habe es ja deutlich genug gesagt, daß meine Dogmatik gar keine anderen Ansprüche macht. Wer also von der Dogmatik verlangt, sie solle mit Beiseitsetzung alles Positiven, als welches nur eine historische Einkleidung sey, nur nach der reinen Wahrheit eines allgemeinen Vernunftglaubens fragen, der gebraucht das Wort in einem andern Sinne, als ich, und zwar für etwas, wogegen ich lange meinen Verdacht zu erkennen gegeben habe, ob es auch zu Stande kommen könne. Weshalb mir aber der Aufsatz, in dem übrigens wohl auch Sie, wenn Sie Sich seiner erinnern, wenig Klares und Festes werden gefunden haben, jetzt einfiel, das ist dieses. Der Verfasser sucht eine Darstellung, welche für die sogenannte — denn anders kann ich mich einmal nicht ausdrücken — natürliche Religion dasselbe sey, was die Dogmatik für die christliche; denn er will jene reine Wahrheit des selbstständigen Vernunftglaubens aus dem ursprünglichen reinen Menschengefühl schöpfen. Nun tröste ich mich gern über diese nur beiläufig angedeutete Sublimirung meiner Methode in jene luftige Region hierin, daß kein gefährliches oder zerstörendes Sublimat dadurch zu Stande kommen wird, sondern eben gar nichts. Aber ganz anders ist es mit jener Begründung der Frömmigkeit durch Einsicht in den Zusammenhang ergriffener Ideen. Denn wenn nun, wie jener Verf. sich ausdrückt, das Positive durch Philosophie construirt wird, und die Construirenden lange genug auf jene Armen, die gar nicht dahinter kommen können, wie es mit ihrer Frömmigkeit zusammenhängt, herabgesehen: so müssen sie sich am Ende doch unter einander gestehen, daß ihre Speculation das Positive nicht würde construirt haben, wenn sie

es nicht schon gefunden hätte, und daß also die Frömmigkeit, so wie sie sich wirklich findet, das Unbegründete, Willkührliche, Zufällige, also Nichtige ist, womit die Philosophie Ehren halber gar nichts zu thun haben kann. Und kommt dann dieses unglücklicher Weise aus, daß die Philosophie in jenen kältesten Polarkreisen, wohin nur wenige vordringen, allein thront, und daß sich die Frömmigkeit aus den Ideen gar nicht entwickelt: so ist leider zu besorgen, daß gar viele edle, zumal junge Gemüther aus Ehrfurcht gegen die Philosophie sich der Frömmigkeit ebenfalls entschlagen, und sie den Nichtwissenden überlassen werden. Für diese nun bleiben immer wir Andern, und suchen ihnen ohne Beweis und Ideen, mittelst des alten *λόγος ἀναπόδεικτος*, ihre Frömmigkeit klar zu machen und zu befestigen; aber für jene, die uns treffliche Hülfe hätten leisten können, wären sie nicht auf diesen Abweg geführt worden, ist es doch jammerschade. Doch ich lenke ein, wovon ich abgeschweift, und frage Sie nun, ob Sie es mehr als ich für thunlich halten, einen so tief eingewurzelten und weit greifenden Zwist, der nur durch die That, durch den Ausschlag der gegen einander strebenden Wirksamkeit beider Partheien erschöpft, oder durch ruhige allmählige Verständigung gelöst werden kann, durch Disputationen von einem einzelnen Punkt aus zu schlichten? Ich bin gewiß, Sie verneinen die Frage, und billigen also mein Schweigen.

Und gewiß werden Sie auch das natürlich finden, daß ich mich nicht verpflichtet finden kann, mich auf die sonderbarsten Mißverständnisse einzulassen, von denen ich mit dem besten Gewissen behaupten kann, daß ich sie nicht verschuldet habe. Oder meinen Sie, es lohne noch, einen besonderen Apparat beizubringen zu meinen ersten Erklärungen, damit niemand weiter glauben könne, durch die absolute Abhängigkeit von Gott werde die menschliche Freiheit aufgehoben? Ich könnte verzweifeln über die Forderung, denn

ich weiß mich nicht deutlicher darüber auszudrücken, als ich schon gethan habe. Ich glaube aber auch, es ist jetzt weniger nöthig; denn wer da meint, die menschliche Freiheit auf solche Weise denken zu müssen, daß sie mit jener Abhängigkeit nicht besteht, der spiegle sich nun an einem Würtembergischen Theologen, dessen ich auch schon oben gedacht, und der sich in diesem Streit auf den Punkt gestellt hat zu sagen, daß allerdings in dem Willen der Allmacht, daß außer Gott freie Wesen seyn sollten, ein in sich nicht erklärbarer Act göttlicher Selbstbeschränkung liege. Wenn ich gesagt hätte, daß dieß folge aus der Verwerfung meiner Ansicht: so würde sich das bekannte Geschrei erhoben haben über sophistische Dialektik oder Consequenzmacherei. Nun aber ein schlichter Mann, dem sein logisches Gewissen zu schaffen macht, sich ein Herz faßt, es selbst gerade heraus zu sagen, wird es mir doch erlaubt seyn, es utiliter zu acceptiren. Und so, denke ich, sind über diesen Punkt die Würfel geworfen, und jeder kann wählen. Wer sich einen Gott denken kann, der Acte der Selbstbeschränkung ausübt, der kann sich dann auch mit einer Freiheit schmeicheln, welche sich über die absolute Abhängigkeit erhebt; wer sich hingegen mit solchen Acten Gottes nicht zu befreunden vermag, wie ich denn meine Unfähigkeit hiezu gern bekenne, der bringe die Vorstellung von einer „absoluten Freiheit gegenüber der absoluten Abhängigkeit", dergleichen ich auf keine Weise zugeben kann, zum Opfer. Aber es giebt noch andere Mißverständnisse über diesen Punkt, in Beziehung auf welche ich mich in gleichem Falle befinde. Ich gebe es ja wohl Hrn. Dr. Steudel von ganzem Herzen zu, daß wir in Anerkennung unserer Abhängigkeit auch unsere Weltansicht bestimmen, und ich hoffe, ein großer Theil meiner Glaubenslehre ist nichts Anderes, als die Darstellung dieser Weltansicht; ja, wenn es mir noch würde, eine christliche Sittenlehre auszuarbeiten, so sollte diese wohl von Anfang bis zu Ende nichts Anderes seyn, als die Darstellung der

unter dieser Anerkennung gefaßten Willensbestimmung. Aber wie nun daraus folgen soll, daß die Frömmigkeit nicht unmittelbarer im Gefühl ihren Sitz habe, als im Willen und im Erkennen, da doch die Frömmigkeit jene Anerkennung selbst ist, fromme Weltansicht aber und Willensbestimmung erst — nach Hrn. Steudels eignen Ausdrücken — aus derselben folgen, das kann ich nicht einsehn. Nur dämmert mir etwas aus der Stelle selbst, die ich im Auge habe *), nämlich, ich könne so mißverstanden seyn, als ob nicht die Anerkennung selbst die Frömmigkeit sey, sondern das „in dieser Anerkennung Lust und Unlust Hinnehmen und sich dem Schicksal Fügen." Dieses aber ist mir schon eine fromme Willensbestimmung und Handlungsweise; und ich bin mir gar nicht bewußt, irgend wodurch ein solches Mißverständniß veranlaßt zu haben. Oder wenn gar das schlechthin abhängig Seyn deßhalb bedenklich gefunden wird, weil damit nicht bestehen könnte, daß wir als freie Wesen die göttliche Weltordnung zu verwirklichen haben, ferner, daß dieses Verwirklichen ein Verhältniß der Wechselwirkung mit Gott seyn soll, und eben so, daß, wer sich seiner als bloß schlechthin abhängig bewußt wäre — welches „bloß" aber gar nicht von meiner Fabrik ist —, auch kein Selbst mehr seyn könne, was soll ich dazu sagen? Und Hr. Dr. Bretschneider, als er mir entgegnete, das absolute Abhängigkeitsgefühl ohne Idee des Guten könne nur Furcht und Grauen seyn, und das Christenthum könne nicht so begründet werden — welches Letztere immer nur heißen darf erklärt werden, denn von einem Begründen ist gar nicht die Rede bei mir —, muß wohl vergessen haben, daß es dort eben auf eine Erklärung ankam, welche alle Arten von Frömmigkeit unter sich begriff, also auch jene allerniedrigsten, welche sich nur als Furcht und Grauen äußern können. Ich mag nun freilich nicht gern von Gefühl den

*) Tüb. Zeitschr. I. S. 100.

Ausdruck dunkel gebrauchen, weil er einmal für Vorstellung üblich ist; aber wenn nun auf jener Stufe das Gefühl der absoluten Abhängigkeit, so lange das Etwas noch unbestimmt ist, ein dunkles seyn soll, so werden doch noch lange nicht alle dunkeln Gefühle Frömmigkeit, weil sie ja nicht alle eine absolute Abhängigkeit aussagen. Aber freilich, Hr. Bretschneider meint, die absolute Abhängigkeit müsse eben so gut auf Welt bezogen werden können, als auf Gott, weil nämlich auch vieles in der Natur keine Gegenwirkung gestatte, und so könnten denn freilich viele dunkle Gefühle dazu kommen, Frömmigkeit zu seyn, nur nicht in meinem Sinne! Oder könnte wohl Jemand aus meinen Worten herauslesen, daß Frieren oder Schwitzen eine absolute Abhängigkeit beweisen? Aber es liegt wohl darin, daß Hr. Bretschneider meint, da das Gefühl immer nur eine gegenwärtige Hemmung aussage: so könne es auch immer nur eine relative Abhängigkeit aussagen. Das gilt wohl von dem sinnlichen Gefühl, woran sich das geistige entwickelt; aber nicht von diesem selbst. Noch sonderbarer ist das Mißverständniß, daß, was ich als Hemmung des höhern Lebens bezeichne, erklärt wird als das „ein persönliches oder individuelles Sinnenleben constituiren wollen", beinahe, als ob ich das zeitliche Daseyn an und für sich für den Abfall erklärte, da ich doch diesen immer nur darin finde, wenn das Gottesbewußtseyn ausgeschlossen wird. Doch was soll ich noch Einzelnes anführen, wo mir zuletzt ein so allgemeines Mißverständniß entgegentritt, als ob die in meiner Glaubenslehre aufgestellte Analyse des Selbstbewußtseyns etwas Anderes seyn wollte, als ganz einfach und ehrlich nur empirisch! Denn deßhalb wirft mir Hr. Bretschneider meine Theorie der Erbsünde als eine Inconsequenz vor, weil diese wirklich empirisch sey. Sagen Sie doch, ist es wirklich nicht deutlich genug, daß, wo ich von Bewußtseyn der Sünde, von Erlösungsbedürftigkeit, von der Befriedigung, welche wir bei Christo finden, rede, ich wirkliche erfahrungsmäßige Thatsachen meine, und nicht

etwa vor der Erfahrung hergehende Thatsachen des Bewußtseyns? Steht es nicht schon vor dem Text im Motto? Steht es nicht schon vor der ganzen Dogmatik in der Encyclopädie? Wahrlich, es wäre mir bei tausend Meilen nicht eingefallen, daß irgend Jemand mich anders verstehen könnte; vielmehr war das der Punkt, über den ich in der allervollkommensten Sorglosigkeit war. Und nichts hätte ich mir weniger versehen, als daß ich mit den speculativen Dogmatikern so mannichfaltig zusammengestellt werden sollte, unter denen ich nicht einmal als Dilettant aufzutreten vermöchte, indem ich auch gar nicht darauf eingerichtet bin, in der Dogmatik zu philosophiren. Das soll ich aber durchaus, wie wenig ich auch will. Und wie sonderbar wird es mir aufgedrungen. Man solle ja nicht mein „Gottesbewußtseyn" mit „Bewußtseyn von Gott" verwechseln! und es findet sich hernach, das Gottesbewußtseyn in dem Menschen solle Gott selbst seyn! Ich Armer! Wenn ich glaube, mich der größten grammatischen Schärfe zu befleißigen, schlägt es mir ganz entgegengesetzt aus. Wenn aber doch Selbstbewußtseyn, Weltbewußtseyn, Gottesbewußtseyn im Zusammenhang mit einander vorkommen: kann wohl mit Recht die eine Zusammensetzung anders verstanden werden, als die andere? Ist das Weltbewußtseyn in dem Menschen auch die Welt selbst? Und wenn ich auch sage, das Gottesbewußtseyn sey das Seyn Gottes in dem Menschen: muß nicht ein Jeder, der mit dem Ausdruck Allgegenwart einen Begriff verbinden will, ein Seyn Gottes in Anderem zugeben? Ist aber dieses deßhalb Gott selbst? Eben so wenig, als ich mir aufbürden lasse, daß das Seyn Christi in uns, wovon Er selbst redet, Er selbst sey. Sie lächeln? als ob ich das auch gesagt haben sollte? Freilich soll ich es auch gesagt haben! Das ist ja eben der ideale Christus, auf den es mir allein ankommen soll, der zugleich das Gottesbewußtseyn selbst ist, und der Typus des Menschen, wie er seyn soll; wogegen, wenn ich den historischen Christus

einschwärze, ich aus diesem — auch durch sonderbare Mißverständnisse und Uebersehungen, die aber schon ein jüngerer Freund fast hinreichend auseinandergesetzt hat — nicht mehr zu machen weiß, als was etwan Aristoteles auch war. Doch ich bin weit entfernt, zu glauben, daß Hr. Prof. Branis sich diesen besonders ausgesucht hat, weil er etwa weiß, daß ich auf ihn, wenn von der eigentlichen Speculation die Rede ist, eben nicht am meisten halte. Vielmehr erlauben Sie mir hier noch ein Paar Wörtchen für diesen Mann, dem ich nicht nur Dank schuldig bin, weil er einer der ersten war, sich ausführlich mit meiner Glaubenslehre zu beschäftigen, sondern den ich wahrhaft hochschätze, und dem ich vollkommen recht gegen mich geben würde, wenn ich das behauptete, was er mich behaupten läßt. Nämlich er kann mit Recht von mir verlangen, daß die geschichtliche Form der Erlösung schon mit Christo selbst anfangen, also auch, daß sie in ihm zuerst als minimum gesetzt seyn soll; aber er kann es doch nur von mir verlangen, so wie es mit der Voraussetzung stimmt, die ich einmal als die christliche Grundvoraussetzung angenommen, nämlich der Kraft nach ist sie ganz und ausschließend in ihm gesetzt, und in seiner Person keine Spur von Erlösungsbedürftigkeit. Diese Voraussetzung halte ich aber auch so fest, daß ich mich durch keine einzelne biblische Stelle, die etwas Entgegengesetztes zu enthalten scheint, irre machen lasse. Der Unterschied zwischen Entwickelung und Kampf läßt sich sehr fest halten. Aber Kampf mit sich selbst, um eine Ergebung in den Willen Gottes zu erkämpfen, diesen für Sünde zu achten, ist eine Strenge, von der ich mich nicht dispensiren kann, und einen solchen kann ich daher Christo nicht zuschreiben, ohne die Grundvoraussetzung zu zerstören. Demohnerachtet war die Erlösung als Thatsache in der That noch Null auch nach der Erscheinung Christi vor seiner darauf gerichteten Thätigkeit, und so blieb sie auch als geschichtliche Erscheinung etwas sehr Geringes, so lange Christus

auf Erden war. Dieß werde ich mich nie weigern zuzugeben, aber es folgt auch gar nichts daraus, was mich irgend beschweren könnte. Denn, daß auch die Kraft der Erlösung in Christo ein minimum gewesen seyn müßte, das hängt mit meiner Darstellung nicht zusammen; denn nur mit der ihm einwohnenden göttlichen Kraft wird er diese besondere geschichtliche Person. Wer dieses nicht annehmen kann, der kann aber nicht nur das System meiner Glaubenslehre nicht in seine Gesinnung aufnehmen, welches in dieser Beziehung gar nichts Eigenthümliches aufstellt, sondern auch das kirchliche System nicht, zu welchem sich doch Herr Branis, soviel ich weiß, mit voller Freiheit bekennt, sondern er muß sich dann zu derjenigen Ansicht wenden, welche allerdings auf eine gemeinsame Erlösung Aller durch Alle hinausläuft, in der Christus nur einen ausgezeichneten Punkt bildet. Wie aber etwas Aehnliches auch Jemand für meine Lehre hat ausgeben können, begreife ich noch weniger. — Doch ich kehre zurück, wovon ich abgeschweift bin. Denn was meine Christologie im Allgemeinen betrifft, so genügt es mir schon, Jeden an das zu verweisen, was unser Freund Nitzsch mir bezeugt. Aber jenes Gottesbewußtseyn, welches Gott selbst seyn soll, wovon ich nichts gesagt habe, jener doppelte Gott, ein unveränderlicher und ein der Zeit unterworfener, wovon ich nichts gesagt habe, und jene drei Momente, die ich in der Idee Gottes unterscheiden soll, wovon ich nichts gesagt habe, dieß Alles, wiewohl gar wenig unter sich zusammenstimmend, und mehreres der Art hängt zusammen mit meinem vorausgesetzten Pantheismus.

Und über diesen mich zu erklären, bin ich freilich schon so oft aufgefordert worden, daß ich die Stimmen nicht überhören kann. Auch will ich mich nicht bloß hinter unseres Freundes Nitzsch Wort schützen, daß nun einmal das Christenthum zu etwas in gewissem Sinne Pantheistischem hin-

neige. Denn es mag wohl etwas seyn an der Warnung eines andern Theologen, man solle sich mit dem Worte vorsehen, weil in diesen Tagen die Unwissenheit mit nichts so sehr ihr Spiel treibe. Ich will nicht gerade behaupten, daß es die Unwissenheit thut, denn ich weiß, daß es nicht angenehm ist, so gescholten zu werden; aber Spiel genug wird damit getrieben. Allein, was soll ich machen, wenn ich nirgend erfahren kann, woher die Voraussetzung eigentlich kommt? Der sel. Tzschirner nimmt es als eine bekannte Sache an; denn wo er von dem ästhetischen Princip redet — eine Zusammenfügung, die ich mir freilich auch gar nicht aneignen kann — bin ich doch vorzüglich gemeint, und er sagt, dieses sey vorzüglich zu erklären aus der Schellingschen Philosophie, welche den Pantheismus Spinoza's erneuert habe. Eben so ist auch anderwärts gesagt worden, meine wahre Absicht sey, das Christenthum nach dem Pantheismus, einer mit demselben ganz unverträglichen Philosophie, umzudeuten und zu modeln. Wenn das nun einem vorgeworfen wird, der so laut und wiederholt gesagt hat, die christliche Lehre müsse völlig unabhängig von jedem philosophischen System dargestellt werden: so müßte doch die Behauptung mit den stringentesten Beweisen versehen seyn; und Niemand sollte es auch nur nachsagen, ohne sich auf diese Beweise zu berufen. Wenn aber, wozu ich mich nie bekannt habe, als bekannt angenommen wird, ohne daß es irgend Jemand bewiesen hätte, was soll ich thun? Eben so schreibt mir Hr. Dr. Bretschneider eine Abhängigkeit von der Schellingschen Philosophie gemeinschaftlich mit Hrn. Dr. Marheinecke und Hrn. Hase zu, und meint, wir zeigten sie darin, daß wir die Weltentwickelung als eine werdende Persönlichkeit Gottes betrachteten, item die Gegensätze des Individuellen und Absoluten als Sünde. Ich für mich kann nun doch nichts Anderes thun, als protestiren, bis man mir zeigen wird, wo eines von beiden in meinen Schriften vorkommt. Die Ausdrücke sind schon gewiß nicht die

meinigen, sondern Hrn. Dr. Bretschneider müssen ganz andere vorgeschwebt haben, die er in diese mir völlig fremde Terminologie übertragen hat. Aber dann würde es doch erst darauf ankommen, die Richtigkeit der Uebertragung darzuthun. Mir ist nichts bekannt, weder in meinen Aeußerungen über die Sünde, noch in denen über die Welt, was hiezu auch nur Veranlassung hätte geben können. Ein Würtembergischer Theologe schreibt mir die Sätze zu, daß das Unendliche, Göttliche selbst das eigentliche Wesen der Dinge sey, und den immanenten Grund ihres Seyns und Lebens ausmache. Item, daß das göttliche unendliche Leben aus dem Zusammenwirken verschiedener attractiver und expansiver Kräfte bestehe. Beide Sätze scheinen mir gar nicht mit einander zu stimmen, wenn nicht etwa das unendliche Göttliche selbst, und das göttliche unendliche Leben zwei ganz verschiedene Dinge sind. Aber ich bin auch gar nicht in dem Fall, etwa zwischen einem von beiden zu wählen, denn es gehört mir keiner von beiden an. Als ich mich aber umsehen wollte, was etwa in den Reden über die Religion zu einem von beiden könnte Veranlassung gegeben haben, stieß ich statt dessen gleich auf eine Stelle, worin ganz deutlich steht, daß in Gott nichts entgegengesetzt, getheilt, vereinzelt seyn kann, und auf eine andere, welche dagegen sagt, daß die Gottheit ihr Werk bis ins Unendliche zertheile. Wenn nun mir, der ich dieses klar und deutlich gesagt habe, jenes, ich weiß nicht woher, beigelegt wird, ohne nach diesem auch nur zu fragen: was kann ich thun, als Jedem anheimstellen, wieviel er einem solchen Berichterstatter Glauben beimessen will. Ein anderer, als er in der Einleitung zur Glaubenslehre die beiläufige Bemerkung liest, es könne auch eine pantheistische Frömmigkeit geben — eine Bemerkung, die ich dem schuldig zu seyn glaubte, was ich in den Reden über Spinoza gesagt hatte, von der ich aber selbst bemerke, sie gehöre gar nicht dahin, weil keine Religionsform pantheistisch sey —, klatscht sein εὕρηκα in die Hände und ruft,

was dürfen wir weiter Zeugniß! Was kann ich Anderes thun, als den Mann, der auf dieselbe Bedingung, ich weiß nicht, was alles seyn müßte, neben dem, was er ist, seinem etwas wunderlichen Schicksal überlassen? Denn zum Beweise auffordern, daran habe ich mit dem Einen Mal genug, wenn ich mich nicht noch mehrerer Bücher schuldig machen will, die eben so wenig zum Ziele führen möchten, aber gewiß nicht alle eben so schön und kunstreich geschrieben seyn würden, als das Delbrücksche. Hätten Sie wohl gedacht, daß er, nach der Art, wie ich ihn aufgefordert hatte, mir den Spinozismus, den er im Ganzen so gut dargestellt hatte, nachzuweisen, nun doch, daß von diesem nicht die Rede seyn könne, zwar ehrlich gestehn, dafür aber mit demselben unbestimmten Hin und her von Pantheismus und All-Eins Lehre zum Vorschein kommen würde, worüber ich mich, wie es in jenem Anhange zu lesen ist, geäußert hatte? Und wie mußte ich mich wundern, meine Erklärung über Gott, wobei ich weder rechts, noch links nach irgend einem Philosophen gesehen hatte, sondern ganz einfältig das allen frommen Christen gemeinsame Gefühl gefragt, und dieses nur so zu beschreiben gesucht, daß ich es nicht auf einer andern Seite verletzte, wenn ich ihm auf der einen zu genügen suchte, diese auf einem ganz andern chemischen Wege reproducirt zu sehen aus einer wundersamen Zersetzung von Spinoza und Fichte, wobei der eine Bestandtheil von jedem verfliegt, der übrig bleibende des Einen aber mit dem übrig bleibenden des Andern sich vermöge einer freilich gar nicht erklärten Wahlverwandtschaft verbindet! Mich tröstet nur, daß ich nun wenigstens eben so viel Anspruch habe, ein Ichheitler genannt zu werden, als ein All-Einheitler. Aber ist es auch wirklich dieselbe Erklärung? Kommt auch die Weisheit und die Liebe auf diese Weise heraus? Oder ist unser Delbrück nicht so weit gekommen in meiner Glaubenslehre? Oder meint er etwa, das Ende eigne mir nicht so, sey mir nicht so Ernst, als der Anfang, trotz

dem, was ich über das Verhältniß beider Theile gegen einander gesagt habe? Und die Strophe, die er in meinem Namen gedichtet hat, ist ein besonderer Liebesdienst. Fehlt es etwa an Verherrlichung der göttlichen Gnade in meiner Glaubenslehre? oder habe ich mich nicht eben so gegen alles Muß in Gott erklärt, wie gegen jede Aehnlichkeit mit einer auf Wahl, das heißt auf Schwanken und Unsicherheit gegründeten Freiheit? Aber antworten läßt sich doch hierauf nicht. Denn ich bin eben kein Dichter, daß ich auch eine Strophe dichten könnte in seinem Namen. Setze ich ihm aber in einem wohlgemeinten herzlichen Briefe, meines Wissens ohne alle Zuthat von Witz, aus einander, was mir unangemessen erscheint und inconsistent in seiner Vorstellung von Gott: so antwortet er mir gedruckt und nennt mich doch wieder einen spinozischen Witzling, was ich wenigstens nicht in der Art eines guten einfältigen Menschen finden kann. Und wenn Delbrück von Ewigkeit geschaffen haben und gar nicht geschaffen haben, für einerlei erklärt: so verräth das so wenig Bekanntschaft mit der Sache, daß auch um deswillen die Verhandlungen weiter fortzusetzen nicht thunlich ist. Doch wohin bin ich gerathen? Ich wollte eigentlich gar nicht von diesem Ihrem ehemaligen Collegen reden, weil es in jedem seiner sieben Abschnitte vieles giebt von gleichem Schlage, wie das hier Erwähnte, und es weder lohnen kann, noch erfreuen, dieselbe Operation so oft zu wiederholen. Nur eine Warnungstafel möchte ich hier noch aufstellen. Wenn Delbrück für das Christenthum oder eigentlich schon für den Monotheismus fordert, daß die Welt nicht nur ein Werk Gottes, sondern auch ein zufälliges Werk Gottes sey — seine geliebte Glaubensregel scheint dieß freilich völlig frei zu lassen —, so sollen also alle diejenigen Pantheisten heißen, welche sich nichts zufälliges in Gott denken können. In diesem Sinne wird dann bald der größte Theil der denkenden Christen mit mir pantheistisch seyn. Aber wie nun, wenn diese zu Herrn Delbrück sagen: Wir

können nicht anders, als den, der in Gott etwas Zufälliges postulirt, für einen Atheisten halten? Nicht freilich bezüglich auf jene Erklärung, welche auch den Fetisch unter dem Namen Gott befassen, sondern auf die, welche nur das allervollkommenste Wesen bezeichnen soll? Und so wäre es denn am Ende auch für Hrn. Delbrück am besten, wenn wir uns mit solchen Wörtern lieber gar nicht befaßten, die ich wenigstens so ungern handhabe, weil sie überall einen Flecken zurücklassen, nicht nur da, wohin sie geworfen werden, sondern auch da, woher sie kommen. Ich aber bin in diese Verdammniß des Pantheismus gerathen durch meine Reden lediglich deßhalb, weil ich den Verächtern der Frömmigkeit dieselbe gern überall und auch da zeigen wollte, wo sie sie am wenigsten suchten, und am liebsten an dem Mann, dessen Speculation damals anfing, von Einigen auf eine höchst verkehrte Weise vergöttert zu werden, während Andere ihn auf das Härteste verdammten, dessen ächt menschliche, von innen heraus milde, höchst ansprechende Persönlichkeit, dessen tiefe Gemüthsrichtung auf das höchste Wesen hingegen fast Niemand beachtete. Wäre ich nun ein vorsichtiger Mann gewesen, der seinen Lesern alles Schlimme zutraut: so hätte ich wohl ein Plätzchen gefunden, um ihnen zu sagen, wie wenig dennoch in meinen Worten Veranlassung läge, mich für einen Spinozisten zu halten. Aber wie ich nun bin, fiel mir eben das nicht ein; wofür nun seitdem schon so manch liebes Mal nicht sowohl ich gestraft worden bin, denn mir hat es nicht sonderlich was gethan, als vielmehr das Publikum, welches immer der leidende Theil ist bei unnützem Geschrei. Das freilich wäre eine harte Strafe, wenn mein Buch wirklich „nicht wenig beigetragen hätte, dem reißenden Hange zur All-Einheitslehre seine noch fortdauernde Schwungkraft mitzutheilen", weil das nämlich ganz gegen meinen Willen geschehen wäre. Aber ich glaube das auch nicht; soviel aber weiß ich, daß es wenigstens etwas beigetragen hat, um

den Strom der Spötterei zu hemmen, und wenn auch nur einzelne Seelen aus dem tödtenden Indifferentismus herauszureißen, und ihnen die Augen für die, so Gott will, dennoch wahre und ächte Frömmigkeit zu öffnen. Mit diesem Resultat bin ich zufrieden und achte es für einen göttlichen Segen, so daß mir noch keinen Augenblick leid gethan hat, das Buch geschrieben zu haben. Ja ich sehe wohl, es mußte zu diesem Ende größtentheils so seyn, wie es ist, selbst den vornehmen Ton nicht ausgeschlossen, welcher darin vorherrscht und sich mit gutem Erfolg der falschen Vornehmigkeit einer frivolen Negativität entgegen stellte. Durch meine Glaubenslehre aber bin ich in den Verdacht des Pantheismus gerathen, lediglich wegen des Kanons, dessen ich vorher erwähnte. Darum erlauben Sie mir über diesen noch ein Paar Worte. Sie wissen, lieber Freund, ich habe mir von Anfang an die Aufgabe so gestellt, das in der christlichen Kirche entwickelte Gottesbewußtseyn, wie wir es Alle in uns tragen, in allen seinen Aeußerungen so darzustellen, daß es in jedem einzelnen Momente möglichst rein erscheine, und so, daß die einzelnen Bestimmungen, die auf diese Weise entstehen, sich auch zusammenschauen lassen, und eben so zu Einem streben, wie das Gefühl selbst doch immer dasselbe ist, mag es sich nun verbinden mit dem Bewußtseyn unserer Willensfreiheit, oder mit unserem Bewußtseyn des Naturzusammenhanges oder mit dem der geschichtlichen Entwickelung. Rein aus dieser Fassung der Aufgabe ist meine dogmatische Gotteslehre zu erklären. Wer dabei an irgend eine Philosophie denkt, der muß sich nothwendig verwirren, und diese Verwirrung merke ich denn auch fast in allen etwas ausführlichen Kritiken. Ja schon dagegen muß ich protestiren, daß ich, wie unser Freund Nitzsch — der Mann, von dem ich übrigens am liebsten sowohl gelobt werde, als getadelt unter Allen, die sich mit meiner Glaubenslehre beschäftiget — sich ausdrückt, das besondere christliche in ein allgemeines religiöses Wissen

aufzunehmen suche. Ein solches könnte, nach meiner Ansicht, nichts anderes seyn, als eine Abstraction von dem christlichen. Ist aber etwa unter jenem Ausdruck doch ein speculatives Wissen um Gott gemeint: so bleiben diese beiden bei mir immer außer einander, weil sie — so ist meine Ueberzeugung —, wenn sie gleich zusammen stimmen müssen, doch nicht zusammen gehören, und nicht durch einander bestimmt werden. Ich bin mir auf das Bestimmteste bewußt, von jener Regel nirgend auch nur um eine Linie abgewichen zu seyn; sondern aus ihr sind nicht nur meine Sätze, sondern auch meine Kritiken der bisherigen Formeln allein hervorgegangen. Denn diese freilich haben mir nie genügt, und wenn man die seit den letzten hundert Jahren übliche Behandlung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften Kirchenlehre nennen will — wie ich denn hiegegen nach meinem eignen Sprachgebrauch nichts einwenden kann —: so weiß ich auch in der Geschichte meiner Bildung von keiner Annäherung an dieselbe, sondern nur von immer bestimmterer Entfernung. Diese Sätze sind ein Gemisch von Leibnitzisch-Wolfischer rationaler Theologie und von sublimirten alttestamentischen Aussprüchen, unter welchen beiden sich das wahrhaft Christliche fast nur verliert. Die Unhaltbarkeit derselben, wenn man die moralischen und metaphysischen Eigenschaften zusammenstellt, hat es am meisten verschuldet, daß der französische Atheismus unter uns Eingang fand; denn, wo man unter uns von Gott nichts wissen wollte, war immer mehr die herrschende Darstellung gemeint, als die Idee selbst. Das ist die Erfahrung, die sich mir seit meinem Knabenalter immer tiefer eingeprägt hat. Ich nun habe niemals zu meiner Frömmigkeit, weder um sie zu nähren, noch um sie zu verstehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft, aber eben so wenig auch der sinnlich theokratischen des alten Testamentes. Darum bildete sich mir mein eignes Verständniß immer in der Polemik gegen jene Methode, wenn sie irgend die-

sen Namen verdient, weiter aus. Wäre ich nun nicht in das akademische Lehramt gekommen, was ich gar nicht erwarten konnte, wie ich es auch nie vorher gewünscht hatte, nun so hätte ich auch diesen Theil meiner Dogmatik für mich behalten und verbraucht als Richtschnur für meine Lehrweise auf der Kanzel; wie denn auch die Spuren davon schon in meinen frühesten Predigten deutlich genug zu finden sind. Nun aber mußte sie doch einmal endlich hervortreten. Fragen Sie mich aber, ob nicht nach diesem eignen Bekenntniß der erste Abschnitt meiner Gotteslehre doch eigentlich zu demjenigen Individuellen gehöre, welches zwar in der Kirche seyn möge, dem aber nach meiner eigenen Theorie doch kein Platz in der Dogmatik gebühre: so verneine ich die Frage. Ist jene Behandlung wirklich Kirchenlehre: nun wohl, so sey die meinige immerhin heterodox; aber ich bin fest überzeugt, es ist jene divinatorische Heterodoxie, die schon noch zeitig genug, wenn auch gar nicht gerade durch mein Buch, und wenn auch erst lange nach meinem Tode, orthodox werden wird. Wie sehr es auch jetzt scheint, als wolle auf der einen Seite die Philosophie sich des Christenthums bemächtigen und es mit Gewalt an sich reißen; das gesunde Leben unserer Kirche wird doch immer mehr alle menschliche Speculation in ihr eigenthümliches Gebiet zurückweisen. Wie viele unserer wohlgesinntesten Geistlichen auch zur Sprache des alten Testamentes und zum Predigen aus dem alten Testament zurückkehren: es wird sich doch auch auf diesem Gebiet immer mehr bewähren, daß in Christo das Alte vergangen ist und Alles neu worden. Und wie viele Theologen, die ich brüderlich begrüße, und vor denen ich die größte Achtung hege, es auch noch versuchen mögen, an der alten Methode zu putzen und zu feilen: es wird sich doch immer mehr zeigen, daß Formeln, die zusammengehören sollen, und die doch nicht zusammen leben wollen, auch nur todte Formeln seyn können, und daß

eine Gotteslehre, welche ihre Farben größtentheils aus der vorchristlichen Zeit nimmt, und was die Zeichnung betrifft, bei irgend einer Philosophie in die Schule gegangen ist, sich nicht für eine richtige Darstellung des christlichen Bewußtseyns geltend machen kann. Darum bleibe ich bei meiner Methode, und gebe sie getrost, auch was diesen Theil betrifft, für eine christliche Glaubenslehre, und glaube nicht, daß eine Protestation hiegegen einen bedeutenden Erfolg haben wird. Aber freilich Wünsche haben mir die auf diesem Gebiet entstandenen Irrungen für die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre erregt, die mich viel und lange beschäftigt haben, die ich aber doch, Alles wohl überlegt, mir selbst nicht gewähren kann. Doch für heute haben Sie genug anhören müssen; versparen wir das auf nächstens.

2.

Apokalyptische Studien und Kritiken.

Von

Dr. Lücke.

Erste Sammlung.

Unter den vier im verflossenen Jahre über die Apokalypse erschienenen Schriften verdient vor allen Herrn Prof. Ewalds Commentar a) die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Kritik. Keine von den andern darf in wissenschaftlicher Hinsicht mit diesem Commentar auch nur verglichen werden. Die neue, „sehr erweiterte" Ausgabe der bekannten Schrift von A. Friedemann Rühle von Lilienstern steht, als Erneuerung der Jung-Stillingschen Auslegung der Apokalypse, unter der Linie der wissenschaftlichen Kritik, obgleich sie für die Laien, denen sie zunächst bestimmt ist, eine ernste warnende Widerlegung wohl verdient hätte. Die Schriften von Herrn Dr. Scholz und Herrn Pastor Matthäi b) gehören ebenfalls in das Gebiet der

a) Der vollständige Titel ist: Commentarius in apocalypsin Joannis exegeticus et criticus. Auctore G. Henr. Augusto Ewald, Professore Gottingensi. Lipsiae, sumt. Libr. Hahn. 1828. 8. 328 S.

b) Die Apok. des heil. Johannes, des Apostels und Evangelisten, übersetzt, erklärt und in einer historisch kritischen Einleit. erläutert v. Dr. J. M. A. Scholz, ordentlichem Prof. der bibl. Exegese an der kathol. theol. Facultät zu Bonn. Frankfurt a. M. bei Fr. Varrentrapp. 1828. 8. 136. S.

Die Offenb. Joh. aus dem Griechischen übersetzt und mit ei-

populären Schriftauslegung, und obwohl beide auf dem Princip der wissenschaftlichen Exegese beruhen, und namentlich die von Scholz manches enthält, was sich unmittelbar auf die gelehrte Schriftforschung bezieht, so sind sie doch bei aller Verdienstlichkeit nicht von der Art, daß die wissenschaftliche Auslegung der Apokalypse durch sie irgendwie gefördert werden könnte. Der Commentar von Ewald enthält dagegen so viel Neues und Eigenthümliches, daß wir uns für dieß Mal damit begnügen müssen, nur die Einleitung, welche die allgemeinen historischen und kritischen Untersuchungen enthält, einer ausführlichen Prüfung zu unterwerfen.

In der Vorrede bemerkt der Verf., daß, wenn das bekannte Paradoxon des großen Scaliger: Calvinus sapit, quod in apocalypsin non scripsit, ihn von dem Versuche eines neuen Commentars über die Apokalypse nicht habe abschrecken können, er dieß nicht sowohl seiner Kühnheit oder Gelehrsamkeit, sondern vielmehr der glücklichen Zeit verdanke, welche die strenge und unbefangene historische Auslegung der heiligen Schrift Jedem zur Pflicht mache. Die Apokalypse, fährt er fort, sey ein Buch von so eigenthümlicher Art, daß nur, wer sie unbefangen und vorsichtig zugleich auslege, dem überall auflauernden Irrthume zu entgehen, und zur Wahrheit zu gelangen hoffen könne. Herder und Eichhorn hätten mehr oder weniger befangen und unvorsichtig den wahren Sinn und Zweck des Buches verfehlt; ob er glücklicher gewesen sey, denselben zu errei-

---

ner vollständigen Erklärung begleitet von Fr. Ant. Lev. Matthäi, Pastor zu Varlosen und Löwenhagen. Göttingen in der Dietrichschen Buchh. 1828. 8. 213. S.

chen, werde die Zeit lehren. Hoc tamen scio, fügt er hinzu, me non meam quamcunque, sed auctoris ubique mentem ita illustrare studuisse, ut ad summas, quas de toto libro tradidi, notiones singula omnia loca diligenter explicita congruant, utque omnia sua splendeant vi nativa et colore genuino.

Rec. will das edle Selbstbewußtseyn des gelehrten Verf. auf keine Weise tadeln; er gestehet gern, daß der vorliegende Commentar vieles richtiger ausgelegt hat, als seine Vorgänger: aber zum Schutze seiner Kritik, welche, so viel sie auch beizustimmen haben mag, doch selbst in Hauptpuncten von dem Verf. abweichen wird, darf er folgende, durch jene Vorrede veranlaßte, allgemeine Bemerkung nicht unterdrücken:

Die vollkommen richtige Auslegung eines so schweren und dunklen Buches, wie die Apokalypse, ist eine unendliche Aufgabe, deren Lösung nur approximativ durch fortgesetztes Studium vieler aus einem Geiste und durch edlen Kampf mannigfaltiger Ansichten gelingen kann. Ueberhaupt aber ist das Princip der Protestantischen Schriftforschung, wenn es nicht bloß negativ gefaßt wird, ein so hohes, überaus reiches Ideal, daß die Wissenschaft und Kunst, wodurch dieses Ideal realisirt werden soll, nur allmählich durch gemeinschaftliche Arbeit Aller völlig erworben und ausgebildet, und die so in den Einzelnen, wie in der Gemeinschaft immer neu aufwachsenden Hindernisse und Hemmungen nur nach und nach weggeräumt und überwunden werden können. Die Exegese auch des Talentvollsten und Fertigsten ist immer nur ein Product seiner irgendwie befangenen Zeit und seiner immer doch in den Schranken des individuellen Lebens gebundenen Kräfte und Richtungen. Nur in fortgesetztem Austausch und ausgleichendem Streite mannigfaltiger Auslegungen von ei-

nem Geschlecht zum andern nähern wir uns jener absolut vollkommenen Auslegung, deren Ziel eben so hoch liegt, als für alle Sterbliche die ewige Wahrheit selbst. Wir mögen, was den vorliegenden Fall betrifft, unsere Zeit rühmen, daß sie in dem dunklen Buche der Offenbarung ungescheuet und unbefangen zu forschen fähig und verpflichtet ist. Aber die Zeit eines Hartwig, Herder und Eichhorn hielt sich nicht weniger für unbefangen und jene Männer waren sich, obwohl ihre Auslegung und Kritik besseren weichen muß, keiner andern Art der Auslegung bewußt, als der, welche ungescheuet die Wahrheit sucht. Es giebt keine Zeit, welche sich einer absoluten Unbefangenheit in der Schriftforschung rühmen dürfte, noch weniger darf dieß ein Einzelner. Für unsere Zeit liegen selbst in der an sich edlen Freiheit von allem dogmatischen und kirchlichen Zwange, womit sie die Schrift auslegt, Versuchungen und Hemmungen der schlimmsten Art; die Gefahr schrankenloser Subjectivität und willkührlicher Deutelei des Positiven steht hart dabei, und die Zahl derer, welche dieser Gefahr erliegen, nimmt täglich zu; selbst die strengere Rationalität der philologischen Schriftforschung, der wir uns jetzt mit Recht befleißigen, hat ihre Gefahren, in die wir zum Theil schon gefallen sind. Kurz, Irrthum und Befangenheit umringen in jeder Zeit auch den Besten. Nur wer dieß anerkennt und sich bescheidet, findet den Ausweg! —

Der Commentar beginnt mit einer ausführlichen Einleitung in 11 Abschnitten. Hierauf folgt die Auslegung von S. 85. an. Eine Uebersetzung fehlt. Wir vermissen sie ungern als Probe, Resultat und Ergänzung der Auslegung. Eine wohlgelungene Lateinische Uebersetzung, die allerdings gerade bei der Apokalypse ihre eigenen Schwie-

rigkeiten hat, würde dem Werke zur ausnehmenden Zierde gereicht haben, zumal, da es uns, so viel ich weiß, an einer solchen noch fehlt. Doch hat, wie die Formen der Auslegung sich einmal gestaltet und gesondert haben, Jeder darin Recht, zu thun und zu lassen, was ihm beliebt.

Der erste Paragraph handelt de scribendi consilio librique argumento. Das Argumentum aber wird hier nur kurz angegeben; die ausführlichere Darstellung und Erörterung davon giebt der Verf. am Schlusse seiner Untersuchung über die Theile des Buches und deren künstlichen Zusammenhang. Die Anordnung solcher Untersuchungen kann sehr verschieden und doch gleich gut seyn. Vielleicht aber wäre es besser gewesen, die spezialisirte Darstellung des Inhaltes und Zusammenhanges zur Grundlage aller übrigen hierauf bezüglichen Untersuchungen zu machen. Da Zweck und Veranlassung der Schrift nicht ausdrücklich angegeben sind, sondern erst aus dem Inhalte und der Darstellungsweise erschlossen werden müssen, so scheint der genetische Gang der Untersuchung den Vorzug zu verdienen. Doch dieß ist Nebensache! — Der Verf. geht von der Behauptung aus, daß die Christen zwar bis zu der Zeit, wo die Paulinischen Briefe aufhören, von Seiten der Juden in und außer Palästina mancherlei Verfolgungen erlitten hätten, bis zum Jahre 64. aber weder von den Römischen Kaisern, noch von den Präfecten der Provinzen absichtlich wären verfolgt worden. Erst mit Nero's wahnsinniger Schandthat Tac. Ann. XV, 44. hätten die eigentlich Römischen und obrigkeitlichen Verfolgungen der Christen ihren Anfang genommen. Die Neronische Verfolgung aber habe sich auch über die Provinzen verbreitet. Kaum hätten die Christen sich davon etwas erholt gehabt, so habe der anfangende Jüdische Krieg das Feuer der Verfolgung von Neuem angeschürt, da man damals noch gewohnt gewesen, die Christen nur für eine Jüdische Secte zu halten,

welche mit den Juden so günstige als widrige Schicksale theilte. In diese Zeit gehöre die Apokalypse; in diesen Zeitumständen liege ihre Veranlassung. Rec. stimmt hierin dem Verf. im Wesentlichen bei; nur, daß die Neronische Verfolgung sich auch auf die Provinzen, besonders über das Römische Kleinasien, erstreckt habe, können wir nicht als ausgemacht zugeben. Der Verf. berührt selbst die Zweifel dagegen, allein er verweist in Ermangelung ausdrücklicher Zeugnisse auf die darauf bezüglichen Andeutungen in der Apokalypse, dem Briefe Jakobi und dem ersten Briefe Petri. Dieser Beweisgrund scheint uns sehr schlüpfrig. Wir wissen nicht genau, wann der erste Brief Petri und der des Jakobus geschrieben sind. Von Verfolgungen in Kleinasien ist darin allerdings die Rede, aber, daß die Neronische gemeint sey, davon ist nirgends eine sichere Spur. Noch weniger fast läßt sich aus den Schilderungen der Verfolgungen in der Apokalypse etwas Sicheres gewinnen, da sich schwer ausmachen läßt, was darin zur prophetischen Hyperbolie gehört und was rein historisches Factum ist. Dazu kommt, daß wir nur die von dem Verf. angezogenen Beweisstellen von Cap. 13. an mit Sicherheit auf heidnische Verfolgungen beziehen können. Aber selbst bei diesen bleibt zuweilen zweifelhaft, ob zufällige oder absichtliche gemeint sind.

Unstreitig aber ist es richtig, wenn der Verf. behauptet, daß die abschreckenden, entmuthigenden und zum Abfall reizenden Verfolgungen und Bedrängnisse besonders der Kleinasiatischen Christenheit dem Schriftsteller Veranlassung gegeben haben zu seiner eben so sehr tröstenden, als zur Standhaftigkeit ermahnenden Apokalypse. Auch darin stimmen wir bei, daß der Mittelpunct der apokalyptischen Tröstung und Ermahnung die Idee von der Wiederkunft Christi ist. Aber die Art, wie der Verf. diese Grundidee der Apokalypse construirt und ableitet, können wir nicht ganz billigen. Er scheint es mehr für etwas

ganz Zufälliges zu halten, daß der Apokalyptiker jene Christliche Idee seiner Trost- und Ermahnungsschrift zum Grunde legte. Oder wie sollen wir das succurrit Joanni idea quaedam u. s. w. verstehen? Die Sache scheint tiefer zu liegen. Die Idee von der Wiederkunft Christi zum Gericht war, wenn auch Keim und Form der Jüdischen Messiastheologie angehören, eine eigenthümlich und wesentlich Christliche, der Grund und Inhalt der mit dem Christlichen Glauben eng verbundenen ἐλπίς. Der Apokalyptiker konnte, wenn er die Hoffnung der Christen beleben wollte, nicht anders, als eben diese Idee zum Inhalte seiner Schrift machen. Schon der Zusammenhang der Jüdischen Apokalyptik, woraus seine Schrift hervorgegangen, führte nothwendig auf einen solchen Inhalt. Christus und die Apostel, so oft sie von der Vollendung des göttlichen Reiches sprechen und die Hoffnung dieser Vollendung in den Gemüthern erregen wollen, kommen wie nothwendig immer auf diese Idee. — Unser Verf. verkennt nicht ganz, daß der Christlichen Opinion (wie er sie nennt) von der Wiederkunft Christi etwas sehr Wahres und Wesentliches zum Grunde liege. Aber indem er dieß nicht vollständig genug erörtert und den innern wesentlichen Zusammenhang der Idee nicht genau genug aufweist, scheint er den wahren Grund und Zusammenhang der apokalyptischen Composition nur halb aufgedeckt zu haben. Damit hängt zusammen, daß er die Polemik gegen Schott's Erklärung von Matth. 24. nicht so durchgeführt und diese Stelle nicht so gefaßt hat, wie sie nach den Andeutungen der Stelle selbst gefaßt werden zu müssen scheint. Es sey mir erlaubt, die Hauptmomente meiner Ansicht von der Sache hier kurz vorzutragen.

Die rein Jüdische, vorchristliche Messiaslehre, oder wenn man will Apokalyptik, wußte von einer zwiefachen Zukunft des Messias nichts; sie kannte nur eine Zukunft

des Messias, nemlich die zur Aufrichtung des Messianischen Reiches und zum Gericht. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Jüdische Apokalyptik, je mehr sie sich entwickelte und dem gemäß auch die Idee von den Vollendungsperioden des Messianischen Reiches in Beziehung auf den Gegensatz zwischen dem Ewigen und Zeitlichen, dem Himmlischen und Irdischen ausbildete, ein zeitliches und ewiges Messiasreich, und eben so eine zwiefache Auferstehung unterschied, und ein jüngstes Gericht zur Vollendung des Reiches annahm. Die Christliche Messiaslehre nahm den Grundgedanken der Jüdischen ἐλπὶς in den hergebrachten Formen und Symbolen, weil er in seinem Grund und Wesen vollkommene Wahrheit hatte, auf; nur bildete sie die Vorstellung davon auf eine eigenthümliche Weise aus. Die Idee eines sittlichen Gottesreiches, der reinere Gegensatz zwischen dem Zeitlichen und Ewigen, dem Irdischen und Himmlischen, endlich die reale Erscheinung des Messias, sein Tod und Heimgang zum Vater, — das Alles mußte der Christlichen Lehre von dem Messianischen Reiche und seiner Vollendung eine andere Richtung und einen eigenthümlichen Zusammenhang geben. Die Darstellung dieses offenbar prophetischen Lehrstückes der Christlichen ἐλπὶς konnte begreiflicher Weise anfangs keine andere seyn, als die symbolisch prophetische, und die symbolische Darstellung schloß sich sehr natürlich an die alttestamentliche und die zur Zeit Christi unter den Juden geltende an. Die Entwicklung der geistigeren Idee geschah, je nachdem das Christliche Bewußtseyn sich in Klarheit entfaltete, nach und nach, fortschreitend in Epochen, deren Veranlassung zum Theil in äußeren Begebenheiten lag, von der verhüllenden Jüdischen Form zum reinen klaren Christlichen Gedanken.

Unverkennbar ist der Parallelismus zwischen der Christlichen Lehre von der Wiederkunft Christi und der Jüdischen

Lehre von der ersten Ankunft des Messias auf Erden. Dieser Parallelismus ist bei aller Differenz so stark, daß sich Vieles in der Apokalypse nur daraus erklären läßt. Dieß ist nichts Zufälliges und bloß Aeußerliches. Anfang und Vollendung, Anfangs- und Schlußepoche großer Entwicklungen sind immer parallel; dasselbe Gesetz, wonach etwas entsteht, ist auch das Gesetz seiner Vollendung. — Christus selbst spricht von seiner Wiederkunft; er würde es nicht gethan haben, wenn der Gedanke keine Wahrheit hätte, wenn es nicht nothwendig gewesen wäre, seine Jünger über die Art und die Gesetze, nach denen sein während seiner Wallfahrt auf Erden nur erst beginnendes Reich sich weiter entwickeln, und aller Hindernisse ungeachtet sich zur vollen Herrlichkeit vollenden werde, zu belehren. Seine Lehre wäre in sich selber ungenügend, wäre nur ein unklarer Anfang, eine dunkle Andeutung, wenn er die Seinigen nicht auch hierüber belehrt hätte. Der praktische Zweck der Tröstung und Ermuthigung der Jünger war dabei nur ein nothwendiger Nebenzweck. Es ist sehr anziehend, die weise Art, wie Christus darüber zu verschiedenen Zeiten seine Belehrungen mittheilt, zu beobachten, — ja zu bewundern. Matth. 13., wo er von der Entwicklungsart seines Reiches auf Erden spricht, fügt er den Parabeln darüber auch solche hinzu, worin er die Vollendung seines Reiches durch das letzte Gericht andeutet. Er hält sich hier ganz im Allgemeinen und die Darstellungsform ist die kindlich parabolische. Wir wissen nicht, wann er diese Parabeln gesprochen hat. Matthäus stellt zu verschiedenen Zeiten Gesprochenes zusammen. So viel aber ist klar, erst nachdem Jesus seine Jünger über den wirklichen Anfang, die Gesetze und Ordnungen seines Reiches hinlänglich belehrt hatte, konnte er, je mehr die Unsichtbarkeit und Innerlichkeit seines Reiches, die langsamen Fortschritte desselben in der äußeren Welt den Jüngern klar und auffallend werden mußten, bei diesen das

Bedürfniß und die Fähigkeit für seine weiteren Belehrungen über die unausbleibliche Vollendung seines Reiches voraussetzen. — Wann er den merkwürdigen Spruch Matth. 10, 23. gesprochen, wissen wir nicht genau; Matthäus verknüpft auch in diesem Capitel Späteres und Früheres. Aber Jesus setzt hier mit seiner Wiederkunft das vollendende jüngste Gericht in die genaueste Verbindung. Ich bin geneigt anzunehmen, daß er von seiner Wiederkunft erst zu sprechen anfing, nachdem er schon öfter von seinem Tode gesprochen hatte; denn nur unter dieser Voraussetzung konnte er hoffen verstanden zu werden. Die Reden Christi Matth. 23. 24. 25. müssen, wenn es auch Matthäus nicht schon thäte, von uns aus inneren Gründen nothwendig in die letzte Zeit seines Lehramtes gesetzt werden. Die Idee der Wiederkunft Christi zur Vollendung des Reiches ist hier den Jüngern, wiewohl unverstanden, doch schon geläufig, s. Matth. 24, 3. Christus spricht hier darüber wegen der Schwachheit seiner Jünger in Jüdischen Bildern und Symbolen, aber der wahre Sinn seiner Belehrung kann keinem Aufmerksamen entgehen. Stellen, wie 24, 23—26., Vergleichungen, wie 24, 27. 28., weisen deutlich darauf hin, daß dem Herrn sehr daran lag, seine Wiederkunft zur Vollendung seines Reiches und zum Gericht als eine geistige darzustellen. Wir geben dem Verf. Recht, wenn er Schott darin widerspricht, daß in der Rede Christi Matth. 24. die Wiederkunft Christi zum allgemeinen Gericht von der Zeit der Zerstörung Jerusalems völlig zu trennen sey; auch darin stimmen wir ihm bei, daß hier die Zerstörung der heiligen Stadt nur als ein Theil des der Wiederkunft Christi vorangehenden allgemeinen Elends dargestellt wird. Aber so lösen sich die Schwierigkeiten der Stelle noch nicht. Daß Christus das Ende der Dinge und seine Wiederkunft eines Theils in eine ferne Zukunft setzt, von der er sagt, daß der Vater im Himmel allein Zeit und Stunde wisse, geht aus 24,

4—14. deutlich hervor. Gleichwohl scheint er 24, 29—34. seine Zukunft von einer andern Seite als sehr nahe zu schildern. Matthäus mag manchen Ausspruch Christi in dieser Rede unbewußt in der Form der späteren Auffassung der Lehre ausgedrückt, manches ergänzende Mittelglied ausgelassen haben. Aber bei dem allen geht doch aus dem wesentlichen Zusammenhange der Rede so viel hervor, daß Christus hier seinen Jüngern eine entferntere und eine nähere Perspective seiner Zukunft zeigte. Die Zusammenstellung, Ineinanderfügung von beiden aber in Verbindung mit den Andeutungen, daß seine Wiederkunft geistiger Art seyn werde, berechtigt uns, wie mir scheint, zu der Behauptung, der wahre Sinn Christi sey dieser, daß jeder Fortschritt seines Reiches in der Verkündigung seines Evangeliums und jeder siegreiche Kampf, so wie jede Läuterung und Sonderung des Guten von dem Bösen in der Welt eine Annäherung seiner Zukunft zum letzten Gericht sey. In so fern nun die Zerstörung Jerusalems in der Entwicklung der Christlichen Kirche und des Gerichtes Christi wahrhaft Epoche machte und machen mußte, können wir sagen, daß Christus auch in der Zerstörung Jerusalems zum Gerichte wiedergekommen sey, nur nicht so, daß man sagen konnte, hier ist er oder dort! Damit stimmt vortrefflich zusammen, daß Christus im Joh. Evangel. einmal Cap. 5, 21 — 30. das jüngste Gericht und die allgemeine Todtenerweckung am Ende der Tage als den Vollendungspunct der mit der Erscheinung seines Lichtes und lebendig machenden Wortes auf Erden bereits begonnenen und fortschreitenden inneren Krisis und geistigen Todtenerweckung darstellt; sodann aber Cap. 14 und 16. von seiner Wiederkunft so spricht, daß man sieht, er versteht darunter jeden Fortschritt und Vollendungspunct seines Reiches durch die Wirksamkeit seines Geistes in den Seinigen.

Was die Apostel betrifft, so konnten sie sich nur allmählich zu der eben entwickelten rein geistigen Vorstellung von der Wiederkunft Christi erheben, — und dieses prophetische Lehrstück nur nach und nach theils von den Jüdischen Symbolen ablösen, theils auf seine von Christo nur angedeutete reine Idee zurückführen. Sie haben es aber gethan. Wie viel entwickelter und der Christlichen Grundidee näher gebracht erscheint z. B. die Eschatologie des Apostels Paulus 1 Kor. 15., als in den Thessalonicherbriefen! — Es war aber natürlich, daß die Apostel die Erfüllung der Weissagung Christi in ihrem Zeitalter suchten; der Inhalt der Reden Jesu schien sie dazu zu berechtigen, und die unvermeidliche Aufnahme der Jüdischen Apokalyptik hinderte anfangs den freien universellen Blick in die unendliche Zukunft des göttlichen Reiches. So kam es, daß sie, auf die Zeiterscheinungen aufmerksam, jeden heftigen Kampf und jede Noth der Gemeinde Christi in der Welt, wodurch das Reich Gottes im Wesentlichen immer gefördert wurde, für die Morgenröthe der nahen Wiederkunft Christi ansahen. Je mehr darin, der obigen Erörterung zufolge, Wahres lag, desto schwerer und langsamer war der Fortschritt zur reinen Christlichen Idee. Die Perspective der Zukunft des göttlichen Reiches auf Erden erweiterte sich aber je länger je mehr. Anfangs war es das antichristliche Judenthum, welches die Wiederkunft des Herrn aufhielt; als aber das Reich Christi auch in der Römischen heidnischen Welt Wurzel faßte und mit dieser in Kampf gerieth, erschien das Gericht des Herrn über Jerusalem nur als eine untergeordnete Epoche in dem Herannahen seiner Zukunft, und der prophetische Blick haftete an Rom und den Zeichen der Zeit in der Geschichte dieser dem Christenthume immer feindlicher werdenden Stadt. Aber auch hier war die prophetische Perspective in die Zukunft anfangs nur eine enge, bis in folgenden Zeiten, wo der Christliche Geist seinem Principe gemäß sich immer mehr zur Höhe universalhistorischer Be-

trachtung emporhob, auch diese Schranken sich lüfteten, und der klare Geist den reinen Gegensatz zwischen Himmel und Erde in die prophetische Entwicklung der Christlichen Ἐλπὶς aufnahm. Unsere Apokalypse steht, wo nicht auf jenem Wendepuncte der Christlichen Apokalyptik, doch nahe daran, und so betrachtet erscheint in ihr die symbolisch poetische Darstellung der Idee von der Parusie Christi, schon im Begriff, die Schranken der Jüdischen Apokalyptik zu lösen, keineswegs irgendwie zufällig, sondern nothwendig.

Der Verfasser findet das Eigenthümliche der Apokalypse in Betreff ihrer Grundidee vornehmlich darin, daß sie erstlich, während die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller die Gottlosen nicht näher bestimmen, welche der Messias bei seiner Wiederkunft bestrafen werde, als Gegenstand des Messianischen Strafgerichtes vorzugsweise die Heiden, die Römische Obrigkeit, vor allen aber Nero als Antichrist sammt den Römischen Kaisern und dem ganzen Römischen Erdkreis darstellt; sodann aber, daß sie die von den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern nur kurz angedeutete Idee, um das Tröstende und Ermahnende darin zu verstärken, sehr ausführlich entwickelt und auf das Reichste poetisch ausschmückt. Es ist, was den letzten Punct betrifft, unleugbar, daß in der Apokalypse die Idee von der Wiederkunft Christi überhaupt am vollständigsten im N. T. entwickelt, und daß der Entwicklungsgang des Messianischen Reiches darin in besonderen Zeitverhältnissen nachgewiesen wird. Aber diese größere Ausführlichkeit, so wie der poetisch prophetische Schmuck lag in dem Wesen der Apokalyptik überhaupt, sofern sie für sich und besonders dargestellt wurde. Daß unser Schriftsteller bloß aus praktischen paränetischen Rücksichten die Idee von der Parusie mehr ausgeführt habe, können wir darum nicht zugeben, weil die Idee theils schon ausgeführt in der Jüdischen Apokalyptik und in den Reden Christi, so wie in den

Schriften der Apostel, z. B. 2 Theſſ. 2., vorlag, theils, ſo- bald ſie beſonders behandelt wurde, ſich von ſelbſt auf die Zeitverhältniſſe applicirte. Was aber den erſten Punct in der Behauptung des Verf. betrifft, ſo werden doch im erſten Theile des Buches auch die antichriſtlichen Juden als Gegenſtand des Meſſianiſchen Strafgerichts dargeſtellt, im ſogenannten zweiten Theile aber iſt Nero unſtreitig eine ſymboliſche Perſon und Rom ſammt allen Königen der ſym- boliſche Complexus aller antitheokratiſchen Gewalt und Macht. Wie ganz allgemein aber der Apokalyptiker die Beſtrafung und Zerſtörung alles Antichriſtlichen in der Welt faßt, ſieht man daraus, daß er zuletzt Cap. 19, 20. auch das Pſeudoprophetenthum zerſtört, und Cap. 20. Tod, Teufel und Hölle durch die Wiederkunft Chriſti zum Gericht vernichtet werden läßt.

Der zweite Paragraph handelt de forma libri epistolico symbolica. Zuerſt erörtert der Verf. die unleugbar ſymbo- liſch prophetiſche Form des Buches. Was der Verfaſſer hierüber ſagt, iſt vortrefflich. Er zeigt den Unterſchied der alt- und neuteſtamentlichen ſymboliſch prophetiſchen Form, und wie die letztere ſich allmählich weiter ausgebildet habe, die Johanneiſche Apokalypſe aber der Gipfel dieſer Art der Jüdiſch Chriſtlichen Litteratur ſey. Auch können wir dem, was über die Verbindung der Briefform mit der ſymboliſch prophetiſchen in unſrer Apokalypſe geſagt wird, unſren Beifall nicht verſagen. Der Verf. ſagt p. 9, der apoka- lyptiſche Johannes habe ſeine Darſtellungsweiſe vornehm- lich aus Daniel und dem Buche Henoch geſchöpft. Was den Daniel betrifft, ſo unterſchreiben wir die Behauptung des Verf. unbedingt; wir wollen auch einige Aehnlichkeit zwiſchen unſrer Apokalypſe und dem Buche Henoch nicht verkennen; wir halten es auch für keine Beeinträchtigung der Würde unſres Buches, wenn der apokryphiſche Henoch mit zu den Quellen ſeiner Darſtellung gerechnet wird. Aber

wir fragen, läßt sich irgendwie nachweisen, daß der apok. Johannes aus dem Buche Henoch geschöpft habe? Daß das Buch Henoch in seiner ursprünglichen Gestalt um die Zeit der Geburt Christi geschrieben sey, ist mehr, als wahrscheinlich. Aber eben die ursprüngliche Gestalt, — wie ist sie von den späteren und wie mir scheint häufigen Zusätzen zu unterscheiden? — Wo ist das Buch geschrieben? — So lange diese Fragen nicht beantwortet sind, ist es bedenklich anzunehmen, daß unser Apokalyptiker es gekannt und benutzt habe. Das Aehnliche erklärt sich auch ohnedieß; und die Differenz zwischen beiden Büchern ist so groß, besonders in Betreff der physikalischen Speculation, von der in der Apokalypse keine Spur ist, daß wir wohl gern zugeben, die Vergleichung des Henoch sey der Auslegung der Apokalypse ersprießlich, aber die Benutzung des ersteren durch den Verf. der letzteren müssen wir wenigstens für sehr problematisch halten.

Im dritten Paragraphen handelt der Verf. de libri partibus earumque nexu artificioso. Als die Haupttheile des Buches werden angegeben: 1) Die Ueberschrift und die Einleitung 1, 1—8. 2) Eine kürzere Vision nebst den 7 Briefen 1, 9—3, 22. 3) Eine längere, zusammenhängende Reihe von Visionen 4, 1 — 22, 5. und 4) der Schluß 22, 6—21. Bei der Erörterung des dritten Haupttheiles verweilt der Verf. natürlich am längsten. Es wird p. 16. bemerkt: Novi prorsus et inauditi nihil finxit Joannes, in eo tantum elaborans, ut exspectationes aevi illius puriores ordine certo compositas et coloribus vividissimis depictas in Christianorum oppressorum solamen pulchre describeret. Verstehen wir den Verf. recht, so meint er, die Apokalypse habe im wesentlichen Inhalte nichts Neues, die formelle Anordnung des Ganzen aber sey ihr eigenthümlich. Im Allgemeinen geben wir dieß zu, müssen aber doch bemerken, daß die Form im Einzelnen und die Zusammen-

stellung im Ganzen in der Apok. von so eigenthümlicher Art ist, daß wir sie aus Aehnlichem der früheren Zeit nicht völlig erklären können. Der originelle Geist unsres Apokalyptikers läßt vermuthen, daß er auch aus verloren gegangenen Schriften nicht mehr geschöpft haben wird, als aus den noch vorhandenen. — Spuren von Copie finden wir übrigens in der Apokalypse nur in Beziehung auf das A. T. Die eigenthümliche Form aber und Darstellung des Ganzen ist nicht ohne Einfluß auf den wesentlichen Inhalt zu denken. Vortrefflich zeigt der Verf. die Kunst, womit das Allmähliche der Ankunft Christi und der herannahenden besseren Zukunft durch die dazwischen geschobenen Zeitweilen dargestellt werde, und wie darin das paränetische Moment der Ermahnung zur Geduld liege. Die Anordnung des dritten Haupttheiles entwickelt der Verf. so, daß er diesen Theil in 3 Abschnitte zerlegt, von denen der erste Cap. 4 — 7. nur die Andeutung enthält, daß der Tag Christi nahe, der zweite Cap. 8—11, 14. den Anfang und das Wachsthum des Messianischen Strafgerichtes, der dritte aber Cap. 11, 15—22, 5. die Vollendung desselben, „vindicta perficitur." — Hierauf wird gezeigt, wie sich die heilige Sieben- und Dreyzahl in das Ganze künstlich verflechte, und gleichsam das symmetrische Maaß des Ganzen und seiner Theile sey. Es gehört zu den eben so richtigen, als feinen Bemerkungen, woran unser Commentar so reich ist, daß die Darstellung der Perioden und Epochen der Messianischen Zukunft nach der Kabbalistischen Sieben- und Dreyzahl nicht zufällig sey, sondern darin ihren Grund habe, daß der apokalyptische Prophet es für geziemend gehalten habe, die göttlichen Rathschlüsse als fest bestimmte und wunderbar geordnete darzustellen. Eben so fein und richtig wird bemerkt, wie aus der einen Siebenzahl sich immer die andere in analoger Continuität entwickle, wie ferner der Schriftsteller darin seine große Kunst beweise, daß er, um im Gebrauch der heiligen Zahlen

ermüdende Gleichförmigkeit zu vermeiden und doch die innere Continuität der Siebenzahl nicht zu verletzen, in jedem Theile, den sieben Siegeln, den sieben Posaunen, den sieben Zornschaalen als Vorbereitung und Verknüpfung immer einiges vorangehen und folgen lasse, nicht bloß um Abwechselung in die Darstellung zu bringen, sondern auch Anschaulichkeit sowohl von den Vorbereitungs- als Uebergangsmomenten. Auch zeige sich darin eine große Kunst, daß der Schriftsteller die Siebenzahl theile in 4 und 3, und so eine seinem Zwecke dienliche Abwechselung und Mannichfaltigkeit gewinne. Endlich aber sey die Kunst nicht zu übersehen, womit der Apokalyptiker die Uebergänge bilde, anfangs in kürzeren Visionen die rasche Folge der Begebenheiten, zuletzt in längeren den Reichthum der Vollendungsmomente darstelle. Rec. zweifelt, daß dieser Darstellung der inneren Kunst und Schönheit des Buches allgemeiner Beifall werde. Die pseudorationalistische Parthei wird vielleicht hart widersprechen. Aber was hilft ein Widerspruch ohne Grund und aus Vorurtheil? —

Wir übergehen das Schema des Zusammenhanges von Cap. 4. an, womit unser Vf. diesen Paragraphen schließt, mit der Bemerkung, daß wir im Ganzen damit einverstanden sind, unsere Abweichung aber von der Art, wie der Uebergang und Zusammenhang von Cap. 11 und 12. von dem Verf. construirt wird, zu entwickeln und zu rechtfertigen, bis zum folgenden Paragraphen versparen müssen. In diesem §. 4. prüft der Verfasser die verschiedenen Ansichten de argumento et integritate apocalyps. Die Hauptsache sey hier, sagt der Verf., die in der Apokalypse zwar dunkel angedeuteten, aber doch erkennbaren Feinde, zu deren Bestrafung der Messias wiederkehren werde, genauer zu bestimmen. In Beziehung hierauf finde eine zwiefache Ansicht Statt. Die eine sey die, daß der Apokalyptiker nicht von gleichzeitigen Feinden des Messian. Reiches, son-

dern von damals zukünftigen, ja überhaupt von einer fernen Zukunft spreche. Diese Meinung aber sey offenbar falsch. Der Zweck der Schrift, Tröstung und Ermahnung der Zeitgenossen unter Leiden und Verfolgungen, die Analogie von Daniel, Henoch und Pseudoesra, die allgemein herrschende Ansicht der apostolischen Zeit, daß die Wiederkunft Christi nahe bevorstehe, ferner die unleugbaren historischen Beziehungen in der Apokalypse und endlich die wiederholten Versicherungen des zur Geduld ermahnenden Apokalyptikers selbst, daß der Tag des Herrn ganz nahe bevorstehe, — das alles zusammengenommen erlaube nicht, die apokalyptischen Feinde des Meſſ. Reiches in weitester Zukunft, sondern zwinge vielmehr, sie in der Zeitgenossenschaft des Schriftstellers zu suchen. Der Verf. verwirft sodann die Meinung derer, welche das Messianische Strafgericht bloß auf Jerusalem und das antichristliche Judenthum beziehen, widerspricht auch denen, welche meinen, die Apokalypse wolle den Untergang Jerusalems und Roms zugleich entweder im symbolischen oder streng historischen Sinne darstellen, und verharret zuletzt bei der Meinung, daß der Apokalyptiker nichts anderes darstellen wolle, als den Untergang der Heiden, vornehmlich aber Roms und des Antichristen Nero.

Es ist besonders zweierlei, was wir hierüber zu erinnern haben:

1. Auch Rec. ist überzeugt, daß die historischen Beziehungen der Apokalypse, je spezieller sie sind, desto mehr der im Momente ihrer Abfassung nächsten Vergangenheit und unmittelbaren Gegenwart, theils der nächsten Zukunft angehören. Auch die biblische Weissagung gehorcht, gerade je mehr sie von dem göttlichen Geiste der Wahrheit erfüllt ist, desto mehr jenem ewigen Gesetze, wonach der menschliche Geist aus der Offenbarung der Zukunft im Einzelnen und Besonderen nur fassen und darstellen kann, was

unmittelbar aus der Vergangenheit und Gegenwart folgt. „Euch gebührt nicht zu wissen Zeit oder Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat!“ sagt Christus den neugierig fragenden Jüngern (Apostelgesch. 1, 7. vergl. Matth. 24, 36.). Dieß ist ein sicheres, aus dem Munde des Herrn selbst genommenes Kriterium wahrer und falscher Weissagungen, dessen Vernachlässigung sich an den Auslegern alt- und neutestamentlicher Weissagungen oft schon bitter genug gerächt hat. Aber eben deßhalb fragt sich, ob die Weissagung der Apokalypse nur innerhalb der unverkennbaren speziellen historischen Beziehungen abgeschlossen ist, oder ob sie nicht darüber hinaus theils in symbolischen Andeutungen, theils in klaren Ausdrücken vieles enthält, das, je allgemeiner es ist, desto mehr auch im Sinne des Schriftstellers einer fernen unbestimmten Zukunft angehört? Die Beantwortung dieser Frage bedarf großer Vorsicht, um zwischen zwei Extremen die wahre lebendige Mitte zu halten. Es scheinen mir nemlich diejenigen, welche alles Allgemeine, also immer noch Gültige in der apokalyptischen Weissagung leugnen, eben so sehr zu irren, als diejenigen, welche gar keine besonderen historischen, der Zeit des Schriftstellers allein angehörigen Beziehungen darin anerkennen wollen. Dieß letztere führt zur unbedingt verwerflichen allegorischen und phantastischen Deutung; das erstere aber hebt den Charakter der biblischen Weissagung der Apokalypse völlig auf und schadet der richtigen Auslegung derselben in so fern, als bewiesen werden kann, daß der Schriftsteller wirklich das Bewußtseyn von einer irdisch unendlichen Zukunft und Vollendung des göttlichen Reiches gehabt hat. Sind wirklich beide Elemente in der Apokalypse wahrhaft vereinigt, so muß auch die Auslegung beide zugleich auffassen. Die Verkennung des einen oder des andern scheint uns der Grund zu seyn, warum auch in der evangelischen Kirche der Streit zwischen der historischen und allegorischen Deutung noch nicht so ent-

schieden ist, daß jene die ihr allein gebührende Herrschaft wirklich behauptete. Rec. hält es für eins von den vielen Verdiensten Eichhorns, daß er zuerst in einem größeren Kreise, als früher möglich war, das allgemeine ideale Element der Apokalypse in symbolischer Form zur Anerkennung zu bringen suchte. Mag auch in der Art, wie er dieß that, noch Manches mangelhaft seyn, gewiß ist, daß wir seinen Weg nicht wieder verlassen dürfen, ohne der entgegengesetzten willkührlichen Deutelei wieder mehr scheinbares Recht einzuräumen, als ihr gebührt. Wie aber? Findet sich in der Apokalypse wirklich ein allgemeines ideales Element der Weissagung auf eine unendliche Zukunft? Allerdings! Denn zuerst enthält Cap. 20, 7—22, 5., der wahre Schluß und das wahre Ziel der apokalyptischen Weissagung, eine, wenn auch in symbolischer Form dargestellte, doch ihrem Wesen nach so allgemeine ideale Schilderung von der Vollendung des göttlichen Reiches, daß alle speziellen historischen Beziehungen und endlichen Zeitverhältnisse auch im Gemüthe des Propheten verschwinden. Auch das, was Cap. 20, 1—6. von dem tausendjährigen Reiche geweissagt wird, ist so allgemein gehalten, daß wir denen Recht geben müssen, welche nach Ablösung der symbolischen Hülle darin nichts anderes erkennen, als die nach langem Kampf mit dem antichristlichen Juden- und Heidenthum errungene Herrschaft des Evangeliums auf Erden, vergl. Matth. 24, 14. Es ist auch in der Schilderung vom Falle Roms Cap. 18 und 19. nicht zu übersehen, daß die speziellen historischen Beziehungen darin sehr unmerklich sind. Rom wird Cap. 18, 1 ff. so geschildert, daß es nicht sowohl als die besondere historische Stadt an und für sich, sondern vielmehr als repräsentirendes Symbol von allem antichristlichen Heiden- und Herrscherthum erscheint. Dagegen sind freilich Cap. 17. die speziellen historischen Beziehungen so stark und bestimmt, daß sie zusammengenommen mit früheren Andeutungen unleugbar

darauf hinweisen, daß der Prophet sich den Fall des heidnischen Roms sammt der Herrschaft und Vollendung des Messian. Reiches sehr nahe dachte, jedenfalls näher, als die vorliegende historische Entwickelung der Kirche es erlaubt. Daraus folgt unstreitig, daß die prophetische Perspective der Apokalypse noch eine sehr eng begrenzte ist, und daß ihr Verf. sich in gleichem Falle befindet mit Kindern, welche den Horizont, den sie sehen, für die wahren Grenzen von Himmel und Erde halten. Nur darf man dabei nicht außer Acht lassen, daß der Apokalyptiker den engen Zeithorizont eben in Beziehung auf das, was er als darüber hinausliegendes in endloser Ferne erblickte, zum Theil schon mit Bewußtseyn nur als Symbol der in zeitlichen und irdischen Schranken gehaltenen Entwickelung des Mess. Reiches überhaupt dachte. Es ist freilich schwer zu bestimmen, ob und in wie fern der Schriftsteller das Besondere und Allgemeine, jenes als Bild, dieses als die ewige Idee unterschied: aber der durchaus symbolisirende Charakter seiner ganzen Darstellung weist darauf hin, daß in seinem prophetischen Gemüthe Besonderes und Allgemeines zusammenlagen wie Symbol und Idee.

2. So sehr wir dem Verf. darin beistimmen, daß nicht Jerusalem und das antichristliche Judenthum allein es seyn könne, worauf sich das Messianische Strafgericht in der Apokalypse beziehe, so wenig können wir ihm doch darin Recht geben, wenn er behauptet, der Apokalyptiker wolle als den alleinigen Gegenstand und Zweck des Messianischen Strafgerichts das heidnische Römerthum darstellen. Nach unsrem Dafürhalten liegt die Wahrheit in der Mitte, wo sie Eichhorn u. a. suchten. Unstreitig hat der Verf. Recht, wenn er Cap. 16 — 19. auf den Untergang des heidnischen Römerthums bezieht. Die Darstellung im sogenannten zweiten Theile der Apokalypse spricht zu deutlich dafür, und diejenigen, welche auch diesen Theil auf Jerusalem

beziehen wollen, können sich nur durch die gewaltsamsten und verschrobensten Auslegungen helfen. Allein was den sogenannten ersten Theil der Apokalypse betrifft, insbesondere Cap. 11., so leugnet der Verf. selbst nicht, daß die Beziehung auf Jerusalem hier unverkennbar sey. Nur will er nicht, daß der Apokalyptiker es hier auf die Zerstörung von Jerusalem abgesehen habe; er behauptet vielmehr: Hierosolyma per totum opus non evertenda et vituperanda, ut volunt, sed l a u d a n d a, servanda, favore divino digna sistuntur. Diese Ansicht wird durch folgende sehr scheinbare Argumentation unterstützt: Wie Christus Matth. 24, 15. nur die Einnahme und Profanirung der heil. Stadt, oder wie es in der Anmerkung heißt, nur die Zerstörung des Tempels geweissagt habe, als eines von den nur vorbereitenden Strafgerichten Gottes, so auch unser Apokalypt. 11, 1. 2. Ja dieser hoffe sogar, die Einwohner Jerusalems würden sich durch eine besondere göttliche Gnade nach kurzer Zeit bekehren 11, 13., und so werde es geschehen, daß das irdische Jerusalem wohl erhalten am Ende des Messian. Strafgerichts der Sitz des vollendeten Himmelreichs werden werde, 20, 9. — Weit gefehlt also, daß Jerusalem und das Judenthum dem Propheten, der ja selber einst ein Jude gewesen, verhaßt seyen, so stelle dieser aus Liebe und Mitleid zu seiner ehemaligen Volksgenossenschaft, von der er hoffe, sie werde sich dereinst noch bekehren, Jerusalem so dar, „ut eam mox ad Christi sacra transgressam et nunquam nisi in rerum omnium fine e v e r t e n d a m omnium urbium caput constituat.“ Von dem Verfasser des Hebräerbriefes, heißt es S. 31., lasse sich eine Weissagung von der Zerstörung Jerusalems erwarten, von unsrem Apokalyptiker auf keine Weise.

Allein so scheinbar diese Argumentation ist, so wenig können wir ihr doch beistimmen. Wenn überhaupt von

persönlichem Hasse und persönlicher Liebe, als Triebfedern der apokalyptischen Darstellung, die Rede seyn kann, — wir bezweifeln dieß aber gar sehr, da der Gegenstand über persönliche Rücksichten zu erhaben und die Gegensätze durch den Grundstoff der Weissagung schon gegeben waren —, so konnte doch der Prophet, als ein wahrhaft begeisterter Christ, das antichristliche, verfolgende Judenthum nicht weniger hassen, als das antichristliche, verfolgende Heidenthum; konnte als solcher weder im Heidenthum, das er nicht als solches haßte, sondern nur in so fern, als es dem Evangelium widerstand und das Reich Christi befeindete, noch im Judenthume an sich die Keime der ἐκλογὴ für das Reich Gottes in der Welt verkennen. Der Gegensatz zwischen dem Volke Gottes und den Völkern, dem Himmlischen und Irdischen, steht in der Apokalypse höher als der Gegensatz zwischen Juden und Heiden in volksthümlicher und religiöser Hinsicht, und die Gemeinde der Auserwählten erscheint als die Gemeinschaft aller derer, welche so unter Juden, wie Heiden das Zeugniß Christi haben. Es stand dem Apokalyptiker nicht frei, aus persönlicher Liebe oder persönlichem Haß, wie er die eine und den andern in seinem vorchristlichen Zustande gehegt haben mochte, das eine Volk mehr oder weniger zu schonen, als das andere, sondern, wie es in dem gegebenen Grundstoff der Weissagung lag, so mußte er alles Antichristliche, wo und wie es sich fand, weissagend dem Messianischen Strafgerichte übergeben, alles aber, worin ein christlicher Keim lag, als Gegenstand der göttlichen Gnade und Erhaltung darstellen. Was aber die Basis der apokalyptischen Weissagung betrifft, nemlich die Weissagung Christi selbst, so spricht Christus Matth. 24, 1 — 15. allerdings zunächst von der Zerstörung des Tempels: aber war nicht gerade der Tempel in theokratischer Hinsicht das Haupt und die Krone der heiligen Stadt, mit welchem das Ganze stand und fiel, so daß, wenn Christus von der Zerstörung des Tempels spricht, er die Zerstörung der Stadt als einer heiligen mit gemeint haben muß? Der Stadt selbst aber als einer im

Unglauben verharrenden kündigt er Matth. 23, 37. 38. ausdrücklich den Untergang an. Nicht anders scheint es in der Apokalypse zu seyn. Der Tempel Jerusalems, als der Mittelpunct des Judenthums, wird verwüstet; nur das Allerheiligste wird gerettet. Dieses aber oder die Bundeslade, als Symbol der unvergänglichen Offenbarung und der unzerstörbaren Gemeinschaft Gottes mit dem wahren Bundesvolke, erscheint Cap. 11, 19. — nicht in dem irgendwie erhaltenen Tempel von Jerusalem, — sondern im himmlischen, dem wahren, unsichtbaren Tempel Gottes, vergl. 21, 22. Die Zerstörung aber des irdischen Tempels von Jerusalem schließt, wie Matth. 24., die Zerstörung der heiligen Stadt als einer solchen in sich. Diese wird daher 11, 8. πνευματικῶς Sodom und Egypten genannt, „wo unser Herr gekreuzigt ist", — sie wird also als eine wegen ihrer Feindschaft gegen den Messias dem Untergange geweihete Stadt bezeichnet. Sofern aber Jerusalem ein auch unter den Christen geheiligtes Symbol des himmlischen Reiches war, wird Cap. 21. — nicht das bekehrte irdische Jerusalem als erhalten und gerettet, sondern an seiner Statt der Antitypus des irdischen, das neue, himmlische Jerusalem, ἡ ἄνω Ἱεροσολ., vom Himmel herniedersteigend als die wahre Braut des sieghaften Messias dargestellt. Herr Prof. Ewald meint zwar, Cap. 20, 9. sey eben von dem irdischen, aber allerdings bekehrten Jerusalem die Rede; Cap. 11, 13. deute bestimmt darauf hin. Allein Cap. 11, 13. heißt es ganz allgemein: „die übrigen Menschen fürchteten sich und gaben Gott die Ehre". Darin scheint mir zunächst nur dieß zu liegen, daß die Strafgerichte Gottes über die heilige Stadt den übrigen Theil der Menschen bewogen, die gewaltige Hand Gottes in der Zeit zu erkennen. Dem Obigen zufolge würden wir aber gar nicht widersprechen, wenn Jemand meinte, der apokalyptische Prophet wolle damit, den Propheten des alten Bundes gemäß und in Uebereinstimmung mit dem Apostel Paulus Röm. 11., andeuten, daß der übrig gebliebene, edlere Theil des Volkes, das κατάλειμμα des wahren Israel, das λεῖμμα

κατ' ἐκλογὴν χάριτος Röm. 11, 5., dereinst noch in das Messianische Reich durch Glauben eingehen werde. Darin liegt aber noch nicht, daß nach der Meinung des Apokalyptikers die irdische Stadt Jerusalems, als der Sitz des Judenthumes, werde erhalten werden. Was aber die Stelle 20, 9. betrifft, so scheint mir unter dem Heerlager der Heiligen und der geliebten Stadt nach dem Zusammenhange der Scene — nicht das bekehrte irdische Jerusalem, — sondern die Gemeinschaft der Heiligen auf Erden unter dem Bilde einer befestigten Stadt verstanden werden zu müssen. Ueberhaupt erscheint von Cap. 12. an, wo die Antithese zwischen Christenthum und Heidenthum die vorherrschende ist, Jerusalem, Zion (14, 1.) und mehreres alttestamentliche Theokratische als Symbol der neuen wahren Theokratie. — Jene geliebte Gottesstadt aber wird nicht, wie der Verf. meint, am Ende der Dinge zerstört, sondern, nach Ueberwindung und Vernichtung aller antimessianischen Gewalten, wird sie Cap. 21. in der Palingenesie als das reine himmlische Jerusalem in verklärter Neuheit und ewiger Glorie dargestellt.

Des Verf. Erinnerungen gegen Grotius und Vogel in Betreff der ursprünglichen Einheit des Ganzen, welche der Verf. gegen jene Männer vertheidigt, billigen wir vollkommen. Auch, was p. 33. 52. und p. 211. gegen Bleeks Hypothese bemerkt wird, halten wir größtentheils für gegründet. Allein die Hauptschwierigkeit, welche darin liegt, daß die Apokalypse Cap. 12, 1—5. gleichsam von vorn wieder anzufangen scheint, ist durch das, was der Verf. p. 211. darüber sagt, um so weniger gehoben, da er die rationes satis multas obvias, quae vatem ut haec hic apte insereret, induxerunt, nicht angiebt. Das πρότερον ὕστερον 12, 1 — 5. vergl. mit Cap. 5. und 11, 8. ist unleugbar und das apte mehr als zweifelhaft. Rec. kann sich zur Annahme der Bleek'schen Hypothese darum nicht gut entschließen, weil sie ihm zu künstlich und

modern, der sonstigen Sorgfalt und Besonnenheit des Schriftstellers zu widersprechend und die unleugbaren Beziehungen des ersten Theiles auf den zweiten dabei unerklärlich zu seyn scheinen. Vielleicht aber erklärt sich die schwierige — scheinbare Hysterologie durch folgende kurze Erörterung der inneren Oekonomie der Apokalypse von Cap. 4 — 13. — Die Weissagung beginnt Cap. 4 und 5. ganz natürlich mit der Schilderung des dem Propheten eben gegenwärtigen himmlischen Gesichts. Eine chronologisch historische Exposition der Art und Weise, wie das Messianische Reich entstanden und mit den antimessianischen Mächten in Kampf gerathen sey, wäre hier wider das poetische und prophetische Decorum gewesen. Der Prophet versetzt seine Leser gleich anfangs in medias res. Die Zukunft des Messianischen Reiches zu enthüllen, ist seine Hauptabsicht. Aus der Gegenwart und Vergangenheit nimmt er nur so viel Stoff und Andeutung, als nöthig ist, um seiner Weissagung eine irdische, zeitliche Basis zu geben. So schildert er zuerst die zur Buße rufenden und die Gemeinschaft der Gläubigen reinigenden und sammelnden Naturplagen, als Vorbereitungen für das letzte Gericht Gottes, Cap. 6 — 9. Cap. 10. beginnt und wird eine neue Weissagung vorbereitet, vergl. V. 11. Es soll die letzte Zukunft selbst enthüllt werden; sie wird vornehmlich von Cap. 13, 1. an enthüllt; es ist der große Kampf zwischen dem siegreichen Messianischen Reiche und dem der Zerstörung geweiheten Reiche der Welt, welches unter dem Symbol des heidnischen Roms dargestellt wird. Zuvor aber bezeichnet der Prophet den historischen Standpunct, auf welchem er mit seiner Weissagung steht. Das irdische Jerusalem ist mit seinem irdischen Tempel, weil es das auf Christum hinweisende Zeugniß 11, 3 f. nicht gehört und den Herrn gekreuzigt hat, 11, 8. verwüstet und zerstört worden, — aber das Allerheiligste ist gerettet und das Ueberbleibsel des wahren Israel wendet sich zu dem Herrn Cap. 11, 19. 13. Cap. 12. aber schildert der Prophet, wie das satanische Weltreich die Theokratie von Anfang verfolgt und in Widerstreit mit der-

selben gelegen habe. Er erinnert daran 12, 4. 5. 6., wie der Sohn der Theokratie, der Messias, während seines irdischen Lebens von der antichristlichen Macht verfolgt, aber zu Gott und seinem Stuhle entrückt und gerettet, wie auch die Theokratie von Gott erhalten und genährt worden sey. Unstreitig sind dieß historische Anspielungen auf die Geschichte des Erlösers und der ersten Pflanzung, Erhaltung und Mehrung der Christlichen Gemeinde in den Evangelien und der Apostelgeschichte. Hieran knüpft sich Cap. 12, 8 — 11. die trostreiche prophetische Prolepsis, daß der Sieg im Himmel und vor Gott schon errungen und vollendet ist, und daß also nur noch das zeitliche Nachspiel des zu gewissem Siege führenden Kampfes auf Erden zurück ist.

Sollte sich nicht auf diese Weise der Zusammenhang der Darstellung als einer ursprünglich ganzen und genau zusammengehörigen construiren und rechtfertigen lassen? —

Der fünfte §. behandelt die fontes materiae et dictionis, worunter der Verf. totum scribendi praesidiorum ambitum, quo instructus (auctor) librum composuit, versteht. Es wird behauptet, daß die materia aus den Jüdisch Christlichen Zeitvorstellungen von dem Messias und seiner Wiederkunft zum Gericht genommen sey. Die Diction oder die Form der Darstellung und Sprache sey theils aus den alttestamentlichen Propheten, namentlich dem Daniel, theils auch aus apokryphischen Apokalypsen, wie dem Buch Henoch, theils endlich aus Jüdischen Schulen, namentlich der geheimen Pharisäischen und Kabbalistischen Disciplin, geschöpft. — Mit Berufung auf das, was wir im Obigen zum Theil in Widerspruch dagegen gesagt haben, können wir im Uebrigen dem Verf. beistimmen. Auch daß der Apokalyptiker in Palästina geboren und erzogen und in der Geschichte und Sprache seines Volkes wohl bewandert gewesen sey, geben wir gern zu. Seine Schrift zeugt von nicht geringer Jüdischer Gelehrsam-

keit und Bildung. Nur den Satz: „(auctorem) ipsis probabiliter Hierosolymis e sacerdotum stirpe natum esse et educatum," — möchten wir bezweifeln, weil die Anzeigen davon, daß der Schriftsteller ein geborener Hierosolymitaner aus priesterlichem Geschlechte gewesen sey, im Buche gänzlich fehlen, und der hebraisirende Charakter des Buches nicht von der Art ist, daß die Vermuthung, der Verf. sey ein Priestersohn gewesen, irgendwie nothwendig würde. Herr Prof. Ewald macht mit Recht darauf aufmerksam, daß, obgleich der Apokalyptiker damals, als er sein Buch schrieb, in Kleinasien gelebt zu haben scheine, dennoch selbst da, wo von Rom die Rede ist, die imagines locorum von Palästina her genommen seyen, z. B. 6, 15. 16. 14, 20. 16, 16. Nur möchten wir dieß nicht daraus erklären, daß der Schriftsteller Palästina allein wohl gekannt habe, andere Länder aber nicht. Sollte nicht das Meiste der Art, z. B. 16, 16., zum apokalyptischen prophetischen Costüm gehören und von dem Schriftsteller symbolisch genommen worden seyn? Aus dem sehr starken Hebräischen Colorit der Sprache schließt der Verf., daß der Schriftsteller, als er die Apokalypse schrieb, kaum einige Jahre Palästina verlassen haben möchte. Allein dieser Schluß ist unsicher, da, wie es die Natur des neutestamentlichen Idioms mit sich bringt, die individuelle Mischung des Griechischen und Hebräischen selbst bei geborenen Hellenisten und solchen Juden, welche schon sehr geraume Zeit außer Palästina unter den Griechen gelebt hatten, sehr verschieden und diese Verschiedenheit durch das größere oder geringere Sprachtalent der Schriftsteller, und durch die verschiedenen Zwecke ihrer Schriften bedingt war. Das Hebräische Colorit unsrer Apokalypse scheint in der That durch den besonderen Charakter des Buches, worin als ein Hauptzug die Nachahmung des alttestamentlichen Styles nicht zu verkennen ist, bedingt zu seyn. Ueber die Behauptung unsres Verf., daß der Apokalyptiker contra omnium N. T. scriptorum morem numquam Versionis LXX. subsidio utitur, — wagen wir, da wir diese Untersuchung noch

nicht bis zu Ende geführt haben, jetzt nicht zu entscheiden. Nur möchte die Unbedingtheit, womit dieser Satz behauptet wird, durch die Bemerkung einige Einschränkung erleiden, daß der freie und accommodative Gebrauch des A. T. in der Apokalypse manche Abweichungen von der LXX. erklärt, und, so viel wir jetzt übersehen können, keine Stelle vorkommt, wo der Gebrauch des Hebräischen Originals statt der Septuaginta nothwendig angenommen werden müßte. Im Gegentheil geht aus der Zusammenstellung der Citate und Anspielungen aus dem A. T. in Schulzes schriftstellerischem Werth und Charakter des Joh. S. 257 ff. hervor, daß die Sprache in den alttestamentlichen Stellen sowohl in einzelnen Ausdrücken als Redensarten sehr der LXX. ähnelt, was bei einem Schriftsteller, wie unser Apokalyptiker, unstreitig auf Abhängigkeit von der Septuaginta hinweist. Cap. 1, 7., vergl. Zach. 12, 10., wäre ein Fall, wo die Abweichung von der Septuaginta zu der Vermuthung berechtigen könnte, daß der Verf. die Stelle frisch aus dem Original übersetzt habe. Dagegen aber ist Ev. Joh. 19, 37., und Herr Prof. Ewald selbst zeigt p. 93. Note sehr gut, daß jene Vermuthung ohne Grund sey.

Der Gebrauch Hebräischer Ausdrücke entweder mit oder ohne Zusatz der erklärenden Griechischen Wörter ist in der Apokalypse sehr häufig. Aber wir finden diesen Gebrauch, nur seltener, auch bei Johannes im Evangelium, ja bei Paulus. Daß derselbe in der Apokalypse häufiger ist, erklärt sich wohl zum Theil eben aus dem alttestamentlichen Hebräischen Costüm der apokalyptischen Darstellung, und ist für sich genommen kein Beweis, daß der Verf., als er schrieb, kaum einige Jahre außer Palästina gelebt hätte.

§. 6. beschäftigt sich mit dem Sprachcharakter der Apokalypse. Der Verf. beobachtet sehr genau und scharf. In den meisten Observationen stimmen wir ihm vollkommen bei. Nur scheint es uns, theils daß der Verf. zu viel Unregelmä-

ßigkeiten findet, theils, daß er die Unregelmäßigkeiten zu ängstlich aus dem Hebräischen Sprachelement und dessen Regel zu erklären sucht. So ist z. B. 10, 2. ἔθηκε τὸν πόδα αὐτοῦ τὸν δεξιὸν als eine Unregelmäßigkeit dargestellt: die Griechen, wird bemerkt, lassen αὐτοῦ aus, die Hebräer setzen es. Allein, wenn auch die Griechische und Lateinische Eleganz in solchen Fällen das Pronomen ausläßt, so suchen doch auch die Classiker nicht immer diese Eleganz. Die Anhäufung der Genitiven 16, 19. u. a. soll ein Hebraismus seyn; aber sollte nicht gerade in diesen Stellen der feierliche poetische Styl der Apokalypse eine genügendere Erklärung darbieten? Der Verf. übersetzt die obige Stelle: τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ: 'poculum vinum dei irati fervidum continens. Diese Uebersetzung können wir nicht billigen. Der Gedanke verliert durch diese adjectivische Auflösung an Schicklichkeit und Schönheit. Denn offenbar gehört θυμὸς τῆς ὀργῆς zusammen, und dieß ist Zorneshitze, wie Tittmann in dem Lexic. synonym. spec. VIII. p. 11. sehr gut gezeigt hat; sodann gehört ποτήρ. οἴν. mit τ. θυμ. τῆς ὀργῆς zusammen und endlich nicht οἶνος τ. θεοῦ, sondern ὀργὴ τ. θεοῦ. Wir würden daher lieber so übersetzen: Der Becher mit dem Weine der Zorneshitze Gottes. Hierin scheint, was die Zusammenstellung der Genitiven betrifft, kein Hebraismus zu liegen. Auch können wir in der Wiederholung des ἐκ 16, 13. keinen Hebraismus finden; es gehört auch dieß zu dem pathetischen Style der Apokalypse, und alle Sprachen haben Aehnliches. Unstreitig aber ist in dem τοῦ πολεμῆσαι 12, 7. ein Hebraismus anzuerkennen. Nur die Auflösung: pugnare debebant, nach Analogie eines späteren Hebraismus (s. Ew. Gramm. p. 622.), gefällt nicht. Mir scheint das verb. finit. in dem Anfange des Satzes καὶ ἐγένετο versteckt zu liegen, und der Satz so aufgelöst werden zu müssen: Michael und seine Engel erschienen (kamen), um zu streiten mit dem Drachen. Die Leseart ἐπολέμησαν ist unstreitig eine grammatische Correctur,

aber sie trifft den Sinn der Stelle, denn nicht daß Michael und seine Engel streiten sollten, sondern, daß sie wirklich stritten mit dem Drachen, und dieser mit ihnen, dieß soll gesagt werden. Die angezogenen Stellen Tob. 5, 14. 14, 3. sind in so fern nicht passend, weil hier das temp. finit. ausdrücklich steht.

Was die schwierige Stelle 4, 3. betrifft, so ist die Leseart *καὶ ἶρις — — ὁμοία ὁράσει σμαραγδίνῳ*, die Heinrichs ohne weiteres in den Text aufnimmt, unstreitig unecht; nach Griesbach ist entweder *ὅμοιος*, oder *ὁμοίως* zu lesen. Der Verf. zieht *ὅμοιος* unbedenklich vor, und meint, der Apokalypt. habe hier *ἶρις* als Mascul., dagegen 10, 1. als Femininum gebraucht. Man könne aber, wolle man dem Schriftsteller den Sprachfehler abnehmen, den Satz so nehmen: iris circa thronum, similis (est) thronus smaragdo. Allein in den addendis nimmt der Verf. diese Auslegung als zu hart zurück und meint, wenn *σμαραγδίνῳ* als Femininum zu nehmen erlaubt sey, so könne man auch *ὅμοιος* als Femininum auf *ἶρις* beziehen und so übersetzen: iris similis aspectu smaragdinae (iridi). Aber auch dieß befriedigt nicht und läßt sich schwerlich rechtfertigen. Es ist allerdings wahr, daß bei Theophrast *σμάραγδος* auch als Femininum vorkommt: aber das Adjectivum *σμαράγδινος* scheint immer drei Endungen zu haben, und die Leseart *σμαραγδίνῳ* ist unanfechtbar; das Femininum *ἴριδι* dabei als Ergänzung zu denken, ist mehr als hart, auch in Hinsicht der Gedankenform. *Ὅμοιος* hat bei den Attikern oft nur zwei Endungen, aber dürfen wir diese Attische Anomalie unsrem Schriftsteller zumuthen? Das Adjectiv hat im N. T. immer drei Endungen und unser Schriftsteller hat die weibliche Endung nicht selten, s. z. B. 9, 10. 19. 4, 6. Rec. kann sich eben so wenig denken, daß der Schriftsteller *ὅμοιος* als Femininum, als daß er *ἶρις* als Masculinum gebraucht habe. Ich bin daher geneigt, entweder *ὁμοίως* oder *ὁμοία ὡς* zu lesen, welche Lesearten beide in

Auctoritäten ihren Schutz finden, die obgleich Minuskeln in der Apokalypse nicht zu verachten sind. Ein Codex zwar hat ὅμοιος, aber er hat auch statt ἶρις das corrupte ἱερεῖς, wodurch seine Auctorität in dieser Stelle offenbar geschwächt wird. Ομοιος aber kann viel leichter aus ὁμοία ὡς und ὁμοίως, als diese Lesearten aus jener entstanden seyn. Ja aus ὁμοία ὡς erklärt sich ὁμοίως als spätere Leseart recht gut. Ist aber ὁμοίως echt, (Griesbach ist ihm günstig), so fehlt mir zwar ein analoges Beispiel: aber diese Anomalie könnte man dem Apokalyptiker wohl zu gute halten, da auch Classiker nicht selten das Adverbium statt des Adjectivs gebrauchen. Auch in der Stelle 14, 19. bin ich sehr geneigt, unsren Schriftsteller von der Unregelmäßigkeit, τὴν ληνὸν — τὸν μέγαν zusammen construirt zu haben, zu befreien. Er gebraucht ληνὸς noch zwei Mal als Femininum 14, 20. 19, 15. Die letztere Stelle πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος ist der fraglichen zu analog, als daß ich nicht auch hier vorschlagen sollte, mit Codex 36. zu lesen τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ μεγάλου, zumal da τὸν μέγαν zu ληνὸς bezogen etwas sehr Nachhinkendes und Müßiges hat.

Die siebente Untersuchung de tempore, quo apoc. scripta est, führt zu dem Resultat: „liber versus Galbae imperii finem, seu potius, cum auctor Roma procul abesset, paulo serius post Galbae caedem a. 69. scriptus censendus est.“ Der Hauptbeweis dafür wird aus Cap. 17, 10. genommen. Die Kaiserreihe wird von Augustus an gezählt; in dieser ist Nero der fünfte Kaiser. Das Buch scheint unter dem sechsten geschrieben zu seyn; dieser ist kein anderer als Galba. Der siebente aber, von dem gesagt wird, er werde nur kurze Zeit regieren, scheint Otho zu seyn, dem nach der Apokalypse der widerchristliche fabelhafte Nero, einer aus den fünf ersten, folgen werde. So wäre also das Ganze vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben. Rec. ist sehr

geneigt, dieser Zeitberechnung beizupflichten. Sie rettet die ursprüngliche Ganzheit des Buches, welche zu leugnen sich diejenigen gedrungen fühlen, welche Cap. 17, 10. so berechnen, daß die Apokalypse unter Vespasian oder gar Domitian geschrieben zu seyn scheint. Auch hat die Ewaldsche Ansicht den Vortheil, daß sich aus ihr erklärt, wie Cap. 11. die Zerstörung Jerusalems nur in prophetischer Ferne und sehr im Allgemeinen dargestellt wird, ganz nach der Art, wie Christus sie weissagte. Wäre der sogenannte zweite Theil der Apokalypse nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben und der erste Theil um diese Zeit überarbeitet und mit dem zweiten zu einem Ganzen verbunden worden, so bliebe unerklärlich, wie der Apokalyptiker in diesem Falle im ersten Theile anstatt der leisen Andeutung von der Zerstörung Jerusalems nicht hätte eine bestimmtere und stärkere Schilderung von diesem für die Entwicklung des Messianischen Strafgerichtes so höchst wichtigen Factum geben, oder wie er im zweiten Theile dieses Factum nicht hätte benutzen sollen als analoges Exempel der Erfüllung für das, was er hier von dem Fall des antichristlichen Roms weissagt. Gegen die Bleeksche Berechnung spricht insbesondere der Umstand, daß, da Sueton und Tacitus den Galba und Otho in der Kaiserreihe mit aufführen, es höchst unwahrscheinlich ist, daß der Apokalyptiker nicht nur diese beiden, sondern auch den Vitellius gänzlich übergangen haben soll. Zwar sagt Sueton Vesp. 1. Rebellione trium principum et caede, incertum diu et quasi vagum imperium suscepit, firmavitque tandem gens Flavia. Aber dieß ist nur vergleichungsweise gesagt von dem Gegensatz des schnellen Kaiserwechsels durch militärische Gewalt und der ruhigen Aufeinanderfolge vorher in der Familie des Augustus und nachher in der Gens Flavia. Sueton nennt sowohl den Galba (Vit. Galb. 2.), als den Otho (Vit. Oth. 2.) Imperatores in demselben Sinne, wie die anderen; wiederum nennt er auch den Vespasian (Vesp.

2.) und selbst den Kaiser Claudius (Vesp. 4.) principes. Eben so Tacitus, Ann. I, 1. Sehr gut bemerkt der Verf., daß auch der apokalyptische Esra Cap. 12. die drei: Galba, Otho und Vitellius, unter den Kaisern mit aufzähle. Die Rechtfertigung wegen der Kaiserzählung von Augustus an und nicht von Julius Cäsar, welche letztere die gewöhnliche gewesen zu seyn scheint, genügt dem Rec. Unter Nero kann das Buch nicht geschrieben seyn, was in Beziehung auf den zweiten Theil auch Bleek und De Wette einräumen. Tacitus rechnet, wie es scheint, Hist. I, 1. auch von Augustus an. Daß unser Verf. dasselbe gethan, um auch hierin die heilige Siebenzahl anzubringen, ist wahrscheinlich, aber nicht gewiß.

§. §. 8. 9. 10. beschäftigen sich mit der Untersuchung über den Verfasser der Apokalypse und zwar zunächst mit der Frage, ob Johannes der Evangelist der Verf. sey, oder nicht? — Es werden zunächst die testimonia Veterum über diesen Punkt abgehört und geprüft. Wir stimmen dem Resultate p. 65. bei, daß der Zwiespalt und das Schwanken der alten Tradition zu keinem sicheren Urtheile, weder dafür, noch dagegen, berechtige; und daß allein die Kritik aus inneren Gründen durch Vergleichung der zweifelhaften Apokalypse mit den anerkannt echten Johanneischen Schriften wahrhaft darüber entscheiden könne. Nur dürfte bemerkt werden können, daß der Zwiespalt und das Schwanken der alten Tradition selbst ein nicht geringes Gewicht in die Wagschalen der inneren Kritik zu Gunsten der negativen Entscheidung zu legen scheint. Einzelnes, was wir in der Darstellung der alten Tradition bei dem Verf. zu erinnern gefunden, übergehen wir, der Kürze wegen. Was aber die indicia interna §. 9. betrifft, so war von dem scharfsinnigen Verfasser nicht anders zu erwarten, als daß er den Unterschied zwischen den anerkannt echten Schriften des Evangelisten Johannes und der Apokalypse in

Hinsicht der Sprache und Darstellungsweise als so bedeutend darstellen und entwickeln würde, daß eine andere, als negative Entscheidung dem unbefangenen Kritiker unmöglich ist. Rec. behauptet dreist, entweder ist es mit der ganzen Kritik des neutestamentlichen Kanons eitles Spiel, oder das Resultat, daß der Verf. des Johanneischen Evangel. und des ersten Johanneischen Briefes nicht auch Verf. der Apokalypse seyn könne, steht unerschütterlich fest. Mit Recht verwirft Herr Prof. Ewald §. 10. die Versuche, den unbekannten Verf. genauer zu bestimmen, da es uns an Datis darüber fehle. Er leugnet, daß der Schriftsteller, dem er den Namen Johannes lassen will, sich eine in jener Zeit nicht ungewöhnliche pia fraus erlaubt, und unter dem Namen eines Apostels wie Johannes seiner Apokalypse Ansehn zu verschaffen gesucht habe. Es ist wahr, bestimmte Anzeigen, daß der Verf. für den Apostel Johannes gehalten seyn wolle, enthält das Buch nicht. Dazu kommt, daß, wenn die Apokalypse unter Galba geschrieben ist, es dem in Kleinasien lebenden Verf. unmöglich war, den Namen des damals vielleicht ebenfalls hier lebenden Apostels auf sein Buch zu setzen, ohne entdeckt und wegen seines Betruges von dem Wahrheit liebenden, strengen Apostel gezüchtigt zu werden. Allein auf der andern Seite scheint der Umstand, daß der Apokalyptiker und der Evangelist Johannes wahrscheinlich gleichzeitig in Kleinasien lebten, und jener, wie dieser in dem Kleinasiatischen Gemeindekreise eine gewisse Auctorität hatten, sehr bedenklicher Art zu seyn. Dazu kommt, daß der Apokalyptiker bei aller Verschiedenheit doch in manchen Redensarten und Wendungen sehr an den Evangelisten Johannes erinnert. Rec. ist jetzt außer Stande, diese Bedenklichkeiten zu heben, aber unbedeutend sind sie nicht. Eine Hypothese, die er vor Jahren darüber hegte, hält ihm bei genauerer Prüfung nicht mehr Stich.

Wie die Apokalypse, obgleich kein Werk des Apostels und Evangelisten Johannes, dennoch für kanonisch gehalten

werden könne, deutet der Verf. S. 81. nur an. Eine genauere, tiefere Erörterung dieses Punctes aus der Idee des Kanons und seiner Geschichte ist für unsere Zeit ein wahres Bedürfniß, damit die oberflächliche und leichtsinnige Meinung derer, welche wegen des möglichen Mißbrauchs der Apokalypse, der sich freilich leider auch in unsren Tagen in der Protestantischen Kirche zu erneuern anfängt, das ehrwürdige Buch zu entkanonisiren wünschen, immer mehr überwunden werden könne. Rec. hofft darüber in seinem Commentar ausführlicher seyn zu können.

Den Schluß der Einleitung macht §. 11. eine kurze, nur sehr fragmentarische Geschichte der Auslegungen der Apokalypse. Schade, daß die Kürze dem Verf. nicht erlaubte, ins Einzelne genauer einzugehen. Von keinem neutestamentlichen Buche ist die Geschichte der Auslegungen, wenn sie nur einigermaßen pragmatisch behandelt wird, so lehrreich und interessant. Das Weitere aber auch hierüber verspart Rec. bis zu seinem Commentar.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Nachträgliche Bemerkungen über den Verfasser des Briefes an die Hebräer.

Von
Dr. J. P. Mynster,
Oberhofprediger in Kopenhagen.

Nachträglich heißen diese Bemerkungen, weil sie sich auf eine ausführlichere Untersuchung beziehen, welche der Verfasser schon im Jahre 1808. öffentlich gemacht, und später dem deutschen Publicum vorgelegt hat a). Es würde wenig Ueberwindung kosten, eine vor zwanzig Jahren gefaßte Vermuthung aufzugeben; weil ich aber dazu noch keinen Grund finde, und weil die Aufmerksamkeit gerade jetzt durch zwei sehr achtungswerthe Gelehrte b) wieder auf diesen oft behandelten Gegenstand hingelenkt

a) Untersuchung über den Verfasser des Briefs an die Hebräer, in den kleinen theologischen Schriften, Kopenhagen. 1825. S. 91 ff.

b) Bemerkungen über die Identität des Barnabas und Barsabas in der Apostelgeschichte, über den angeblichen Brief des Barnabas und besonders über die Abfassung des Briefs an die Hebräer

worden ist, wird es mir erlaubt seyn, indem ich im Ganzen auf die oben erwähnte Untersuchung hinweise, dasjenige hinzuzufügen, wodurch ich es noch wage, meine Vermuthung gegen andere Ansichten oder gegen ausdrückliche Einwendungen zu behaupten.

Die Sache steht so. Die geschichtlichen Nachrichten über den Verfasser des Briefs sind so schwankend, daß wir versucht werden könnten, mit Origenes zu sagen, wer er sey, wisse nur Gott allein. Wenn wir aber bedenken, daß der Verfasser, wie Bleek bemerkt (S. 403 f.), schon beim Schreiben des Briefs gewiß keine unbedeutende Stelle in der Kirche eingenommen hat, wozu ihn seine Kenntnisse und sein Talent berechtigten, und was auch aus dem ganzen Ton des Briefs hervorgeht, und daß ein solcher Mann gewiß auch sonst in der Geschichte irgendwo hervortreten muß: so werden wir immer aufs Neue ermuthiget, ihn zu suchen. Hiebei weist zwar Alles uns auf Paulus hin; da aber die Meinung, daß Paulus selbst der Schreiber des Briefs sey, wo nicht schon ganz verschwunden, doch wenigstens ἐγγὺς ἀφανισμοῦ ist, und sich gewiß nicht wieder heben wird, so suchen wir den Verfasser in den Umgebungen des Paulus.

Daß hier weder an Lukas, noch an den römischen Clemens zu denken sey, darüber ist man wohl jetzt ziemlich einverstanden; auch dem Titus oder dem Marcus wird man den Brief schwerlich beilegen, und indem Bleek (S. 421 ff.) den Aquila vorführt, findet er mit Recht nicht

---

durch denselben. Von C. Ullmann. In den Theologischen Studien und Kritiken. B. 1. H. 2. S. 377 ff. — Der Brief an die Hebräer erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commentar v. F. Bleek. B. 1. Berlin 1828.

Weniges gegen ihn zu erinnern a). So bleiben uns eigentlich nur Drei übrig: Barnabas, ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως (Ap. G. 11, 24.), Apollo, ἀνὴρ λόγιος, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς (Ap. G. 18, 24.), und Silas oder Silvanus, ἀνὴρ ἡγούμενος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, καὶ αὐτὸς προφήτης ὢν (Ap. G. 15, 22. 32.).

Der Meinung, daß Barnabas der Verfasser des Briefs an die Hebräer sey, zeigt sich schon Twesten b) wieder geneigt, bestimmter aber wird sie von Ullmann vertheidigt. Wir brauchen uns hier nicht ausführlich auf die Identität des Joseph genannt Barsabas Ap. G. 1, 23. und des Joses genannt Barnabas Ap. G. 4, 36. einzulassen. Wäre sie wirklich, so glaube ich, würden wir nur um so mehr berechtigt seyn, den Barnabas nicht als Verfasser des Hebräerbriefes anzuerkennen; denn dieser Verfasser zählt sich offenbar unter diejenigen, welche die Kunde des Heils nicht unmittelbar von dem Herrn, sondern durch seine Apostel empfangen hatten (Hebr. 2, 3.); und wenn diese Worte auch, wie Ullmann (S. 397.) meint, bedeuten könnten, „daß er eine gewisse erfahrungsmäßige, aber doch nur beschränkte Kenntniß der Lehre und des Lebens Jesu hatte, weil er Jesum nicht fortwährend sah, hingegen eine festere Nachricht darüber von denen empfangen hatte, die den Herrn beständig umgaben und Alles aus seinem Munde vernahmen": so paßt dieses alles doch nicht auf einen Mann, der sogleich in den ersten Tagen nach der Himmelfahrt Jesu als einer der Vorzüglichsten unter

a) Wenn man das Verzeichniß vollständig haben will, so könnte wohl Judas Barsabas (Ap. G. 15, 22 ff.) mit größerem Rechte mitgezählt werden, als einige der Genannten.

b) Vorlesungen über die Dogmatik. Th. 1. S. 104.

denen ausgewählt ward, „welche mit den Aposteln während der ganzen Zeit gewesen waren, in welcher der Herr Jesus unter ihnen aus- und einging, von der Taufe Johannis an bis auf den Tag, wo er hinweggenommen ward" (Ap. G. 1, 21 f.). Hierauf will ich aber weiter nicht bauen, weil es mir nicht wahrscheinlich ist, daß Joseph Barsabas und Joses Barnabas wirklich identisch sind. Die lex parsimoniae mag zwar oft mit Nutzen auf die in der heiligen Schrift vorkommenden Personen angewendet werden, und es ist nicht zu leugnen, daß in den verschiedenen Anführungen desselben Eigennamens zuweilen eine Buchstabenverwechselung Statt findet, ja daß dieselbe Person unter verschiedenen Namen auftritt (z. B. Matthäus und Levi); dieß geschieht aber ohne Zweifel nur in verschiedenen Schriften. Derselbe Schriftsteller und in derselben Schrift würde ohne Zweifel auch denselben Namen und dieselbe Rechtschreibung des Namens beibehalten. Zwar wechselt Paulus Gal. Cap. 1 und 2. mit Kephas und Petrus (wenn anders die Lesart *Πέτρος* richtig ist); allein das eine Wort ist bloße Uebersetzung des andern, und der Mann war zu bekannt, als daß eine Verwechselung zu befürchten wäre. Hier hingegen sollte derselbe Schriftsteller, und zwar ein Geschichtschreiber, die von ihm erst gebrauchten beiden Namen umtauschen, er sollte den Beinamen, den er anfangs angeführt hat (*Ἰωσὴφ τὸν καλούμενον Βαρσαβᾶν, ὅς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος*) ganz fallen lassen, der ihm doch so nützlich hätte seyn können, indem er mit dem Barnabas noch einen andern Barsabas (*Ἰούδαν τὸν ἐπικαλούμενον Βαρσαβᾶν*. Ap. G. 15, 22.) anzuführen hat, und gar nichts darüber bemerken a). Der Mann, der bei Paulus und

a) Ohne mich hier auf eine Vertheidigung meiner Meinung über den Ursprung des Hebräerbriefs gegen den verehrten scharfsinnigen Verfasser obiger Bemerkungen einzulassen, glaube ich nur,

Petrus Silvanus heißt, heißt in der Apostelgeschichte immer Silas, und wenn Lukas von Saulus auf Paulus übergeht, so bemerkt er es ausdrücklich (Ap. G. 13, 9.). — Daß Joseph Barsabas gänzlich aus der Geschichte verschwindet, ist nicht auffallender, als daß dieses auch mit dem in die Zahl der Zwölfe aufgenommenen Matthias der Fall ist, denn auch von ihm erzählt die zuverlässige Geschichte weiter nichts.

Wäre der sogenannte Brief des Barnabas echt, so wären wir ohne Zweifel alle einig, daß Barnabas nicht der Verfasser des Briefs an die Hebräer seyn könne. Die Aechtheit jenes Briefs hat Bleek (S. 416 ff.) einigermaaßen in Schutz genommen, allein schwerlich überzeugend. Die historischen Zeugnisse sind ganz schwankend a), und was den innern Gehalt betrifft, so sind die Urtheile Neanders b) und Ullmanns (S. 397 f.) gewiß

um ein (wie es scheint, durch die Unbestimmtheit meines Ausdrucks veranlaßtes) Mißverständniß zu beseitigen, bemerken zu müssen, daß ich in meinem Aufsatz im 2ten Heft des 1ten Bandes dieser Zeitschr. keineswegs sagen wollte, die Verwechselung der Namen Barnabas und Barsabas rühre vom Verfasser der Apostelgeschichte her, sondern der Meinung war, dieselbe sey später durch Nachlässigkeit der Abschreiber oder irgend einen andern Zufall entstanden. Auch bitte ich, nicht zu übersehen, daß die Hypothese über die Identität des Barnabas und Barsabas nicht untrennbar zusammenhängt mit der Vermuthung über die Abfassung des Hebräerbriefs durch Barnabas, und daß jene Hypothese, auf die ich kein besonderes Gewicht lege, aufgegeben werden kann, ohne daß die aufgestellte Ansicht über den Ursprung des Hebräerbriefs, die ich nicht so leicht aufopfern möchte, darunter litte.

C. Ullmann.

a) Vergl. Ullmann S. 383 ff.

b) Kirchengeschichte B. 1. Abth. 3. S. 1100 ff.

nicht zu hart. Joses erhielt von den Aposteln den Beinamen Barnabas, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον υἱὸς παρακλήσεως (Ap. Gesch. 4, 36.); er ward von ihnen mit wichtigen Aufträgen nach Antiochien geschickt (11, 22.), und daselbst von dem Geiste für ein noch grösseres Werk bezeichnet (13, 2.). Unter den Aposteln und in der Fremde tritt er überall auf als ein Mann von Würde, voll Ermahnung und Trostes, voll heiligen Geistes und Glaubens (Ap. G. 11, 24.). Wenn wir aber den Brief, der seinen Namen führt, aufschlagen, so finden wir gewiß alle mit Neander, daß ein ganz anderer Geist uns anweht, als der eines solchen apostolischen Mannes. Auch schon die Aeußerung über die Apostel, als ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους (Cap. 5.), müssen wir mit Twesten als entscheidend gegen den Barnabas ansehen. Paulus mag sich selbst den geringsten unter den Aposteln nennen, und nicht werth ein Apostel zu heißen, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt hatte (1 Kor. 15, 9.), er mag sich selbst, wenn er daran dachte, den größten Sünder genannt haben (1 Tim. 1, 15.), ein späterer schlechter Schriftsteller mag daraus jene Uebertreibung gebildet haben: so aber wird ein Freund und Gehülfe gewiß nicht über die Apostel des Herrn gesprochen haben.

Wir können demnach diesen Brief nicht als echt gelten lassen; und so müssen wir weiter forschen, was der Annahme, daß Barnabas der Verfasser des Briefs an die Hebräer sey, entspricht oder widerspricht. Diese Annahme scheint beim ersten Anblick einen historischen Grund zu haben, denn Tertullian sagt ja „mit der Keckheit, die ihm eigen ist, als wenn kein Zweifel dagegen erhoben werden könnte" a): exstat et Barnabae titulus ad Hebraeos b).

---

a) Eichhorn in der Einleitung in das N. T. B. 3. S. 466.

b) De pudicitia. cap. 20.

Dieses spätere und entferntere Zeugniß würde aber nur alsdann ein bedeutendes Gewicht haben, wenn es anders-woher unterstützt würde. Dieses ist aber nicht der Fall; es wissen weder in denselben Gegenden Augustinus, noch in der morgenländischen Kirche die Alexandriner oder Eusebius etwas davon. Zwar sagt auch Hieronymus in dem Briefe an Dardanus, daß Mehrere (plerique) die Meinung hegten, daß der Brief an die Hebräer entweder von Barnabas oder von Clemens herrühre; und Ullmann behauptet (S. 391.), daß diese Aeußerung sich gar nicht auf Tertullian, sondern auf die von Hieronymus eben genannten graeci sermonis scriptores beziehe. Die Worte des Hieronymus lauten aber so: illud nostris dicendum est, hanc epistolam, quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur. Da nun Hieronymus unmöglich in einem Athemzuge sagen kann, daß alle griechisch schreibende kirchliche Schriftsteller diesen Brief als paulinisch annahmen, und zugleich, daß Mehrere derselben ihn einem andern Verfasser zuschrieben: so ist es wohl offenbar, daß das plerique sich hier auf andere Schriftsteller, als die morgenländischen und griechischen, beziehen müsse a). Und daß dieses plerique noch vielleicht auf Einen zu beschränken ist, oder daß wenigstens Alles hier auf den Tertullian zurückkommt, geht wohl deutlich genug aus einer andern Stelle des Hieronymus b) hervor, wo er sagt: epistola, quae fertur ad Hebraeos, non ejus (Pauli) creditur propter stili sermonisque distantiam, sed vel

a) Vergl. Pauli Brief an die Hebräer, erläutert von Storr. S. XXVII.

b) Catalogus script. eccl. cap. 5.

Barnabae juxta Tertullianum, vel Lucae evangelistae juxta quosdam, vel Clementis etc. So wird es sich wohl auch mit dem Zeugniß des Philastrius verhalten[a]). Ob nun Tertullian in jener Stelle, wie Bleek (S. 415.) vermuthet, unseren Brief mit dem sogenannten des Barnabas verwechselt habe, oder wie er sonst zu dieser Nachricht gekommen sey, mag schwer auszumitteln seyn. In jedem Fall haben wir hier nur eine nicht weiter bestätigte Angabe, die, so isolirt dastehend, nicht besondere Rücksicht verdient.

Was spricht sonst für Barnabas als Verfasser des Briefs an die Hebräer? — Der Brief ist eines solchen Mannes ganz würdig. Dieses räumen wir ein; er paßt aber eben so gut auf mehrere andere der ersten christlichen Lehrer. — Der Brief trägt die Farbe alexandrinischer Geistesbildung, und diese dürfen wir bei Barnabas von seinem Vaterlande Cypern her voraussetzen, weil Cypern mit Alexandrien in vielfacher Verbindung stand. Wenn ich auch gesinnt wäre, das Erste zuzugeben — wovon hernach —, so sehe ich doch nicht ein, wie dieses auf Barnabas hinweist; denn Alexandrien hatte sehr ausgebreitete Handelsverbindungen, und wenn es seinen Geist mit seinen Waaren aushauchte, so mußte jener, wie diese, an vielen Orten zu treffen seyn. Außerdem war Barnabas zwar von cyprischer Herkunft, aber, wie es scheint, in Jerusalem ansässig; denn ohne Zweifel muß in dieser Nachbarschaft der Acker gesucht werden, den Barnabas verkaufte, und dessen Werth er in der Gemeinde zu Jerusalem vertheilen ließ (Ap. G. 4, 37.). — Barnabas war ein Levite. So viele Kenntniß des Levitenthums, als aus dem Briefe erhellt, dürfen wir aber wohl bei jedem gelehrten Juden voraus-

---

a) S. Bleek S. 414.

setzen; und ein besonderes Interesse dafür finden wir doch nicht bei einem Schriftsteller, der eben zeigen will, daß das levitische Priesterthum nichts vollenden könnte (Hebr. 7, 11.), und daß alle diese Einrichtungen ihrem Ende nahe wären (ἐγγὺς ἀφανισμοῦ Hebr. 8, 13.). — Der Verfasser des Hebräerbriefs nennt Christum oft schlechthin Ἰησοῦς oder ὁ Ἰησοῦς, was auf ein persönliches Verhältniß hindeuten soll. Dennoch gehört er nicht unter diejenigen, die ihre Kenntniß des Heils unmittelbar von Jesu selbst hatten (Hebr. 2, 3.), und diese Benennung kann ihm ebensowohl geläufig geworden seyn durch Umgang mit denen, die Jesum persönlich gekannt hatten.

Wider den Barnabas spricht erstlich der Umstand, daß der Verfasser des Briefs an die Hebräer mit dem Timotheus in näherer Verbindung stand (13, 23.); doch gestehen wir, daß, wenn der Brief etwas später aufgesetzt wäre, in der einst zwischen Paulus und Barnabas obwaltenden Spannung (Ap. G. 15, 36 ff.) kein Grund seyn würde, warum Barnabas nicht nachher mit dem Jünger und Begleiter des Paulus in ein näheres Verhältniß hätte treten können. Bedeutender aber ist dieses, daß Barnabas in sehr freundschaftlichem Verhältniß zu der judaisirenden Parthei stand, so daß Paulus (Gal. 2, 13.) klagt, daß er sich zu Antiochien von ihrer Heuchelei fortreissen ließ. Dürfen wir also von der Hand dieses Mannes eine Schrift erwarten, die so ganz dahin strebt, die paulinische Ansicht zu befestigen, und das ganze Judenthum als der Auflösung nahe zu zeigen? Paulus beschwert sich in der angeführten Stelle darüber, daß Petrus, der früher mit den Christen aus den Heiden gelebt und gegessen hatte, nach der Ankunft einiger von den Anhängern des Jakobus sich zurückzog (ὑπέστελλε) und absonderte, und daß Barnabas ihm hierin folgte. Eben so klagt auch der Verfasser des Briefs an die Hebräer über diejenigen, die ihre Versamm-

lung verließen, und indem er den Glauben und den Muth des freien Wandels (denn dieses heißt wohl hier παῤῥησία) aufs Neue zu erregen sucht, führt er die Worte an: Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben, wer aber sich zurückzieht (ὑποστείληται), an dem wird meine Seele keinen Gefallen haben. Und wenn er noch hinzufügt, wir sind nicht von denen, die sich zurückziehen (ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς), — dürfte Barnabas dieses so ganz frei sagen? — Ob auch Barnabas, wie Bleek (S. 419 f.) meint, dem Paulus in der Gabe der Rede nachstand, — was freilich auf den Verfasser des Hebräerbriefs nicht zutrifft, — mag dahin gestellt bleiben. Zwar finden wir (Ap. G. 14, 12.) nicht Barnabas, sondern Paulus als τὸν ἡγούμενον τοῦ λόγου; dennoch war auch Barnabas ein υἱὸς τῆς παρακλήσεως.

Weit wahrscheinlicher ist, wie mich dünkt, die erst von Luther geäusserte, hernach von Mehreren aufgenommene Vermuthung, daß Apollo der Verfasser sey, und dieser Meinung ist auch Bleek beigetreten. Was dafür zu sagen ist, hat dieser gründliche Forscher vortrefflich entwickelt (S. 423 ff.); dennoch geht daraus eigentlich weiter nichts hervor, als daß Apollo ein der heiligen Schriften und der Rede mächtiger Mann war, der allenfalls einen solchen Brief hätte schreiben können. Dagegen sind die äusseren Umstände nicht ganz günstig; denn den Apollo treffen wir nicht mit Paulus in so genauer und dauerhafter Verbindung, daß er sich dessen Ansichten so hätte aneignen können, wie es der Verfasser des Briefs an die Hebräer bei aller seiner Eigenthümlichkeit offenbar gethan hat. Eher könnten wir auf eine etwas abweichende Lehrweise des Apollo schließen, weil zu Korinth eine Parthei sich im Gegensatz gegen die paulinische nach ihm nannte (1 Kor. 1, 12.); doch gestehen wir gern, daß solche Schlüsse bei so unvollständiger Kenntniß höchst unsicher sind.

Allein, sagt man, Apollo war ein Alexandriner (Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, Ap. G. 18, 24.), und der Brief an die Hebräer trägt ganz die alexandrinische Farbe. Ich gestehe, daß es mir nicht so vorkommen will. Die alexandrinische Geistesrichtung ist zwar leicht zu erkennen, wo sie sich zeigt, doch würde es schwer seyn, sie zu charakterisiren, denn was man auch Einzelnes nennen wollte, findet sich auch sonst, nur finden wir es anders bei den Alexandrinern. Ullmann führt (S. 383.) zwei Merkmale an, an welchen jene Geistesrichtung zu erkennen wäre: ein übertriebenes Allegorisiren und eine idealisirende Gnosis. Der letztere Ausdruck ist nicht ganz deutlich; was aber das übertriebene Allegorisiren betrifft, so ist der Verfasser des Hebräerbriefs davon so weit entfernt, daß ich, so paradox es auch klingen mag, behaupten darf, daß er nur wenig allegorisirt. Man verwechselt zwar oft die symbolisch-typische Betrachtungsweise der Schrift mit der allegorischen Erklärung, allein gewiß mit Unrecht. Die allegorische Interpretation setzt voraus, daß die Worte etwas Anderes bedeuten, als sie sagen, und daß diese der Menge verborgene, größtentheils mit Absicht verhüllte, Bedeutung durch Philosophiren herausgebracht werden solle; deswegen betrachtet sie den bloßen Wortsinn nur als eine Hülle, und sucht unter den Worten einen geheimen Sinn a). Dieses thun nun die Alexandriner der damaligen und nachfolgenden Zeit immer und überschwenglich. Der Lehre und der Geschichte, wie sie in der Schrift vorliegen, schämen sie sich oft, sie sind ihnen oft zu gering oder gar vernunftwi-

a) Ἀλληγορεῖν heißt nach Schleußner, aliud verbis, aliud sensu ostendere; aliter interpretari, quam verba prae se ferunt; alium sensum ex oratione eruere, quam qui verbis proprie intellectis gignatur. Hesychius: ἀλληγορία· ἄλλο τι παρὰ τὸ ἀκουόμενον ὑποδεικνύουσα. Suidas: ἀλληγορία ἡ μεταφορά, ἄλλο λέγον τὸ γράμμα, καὶ ἄλλο τὸ νόημα.

drig; daher behaupten sie, daß der Schriftsteller etwas Anderes müsse haben sagen wollen, als er sagt. So wird ihnen das wirklich Gesagte unaufhörlich zum bloßen Bilde, das sie so lange drehen und wenden, bis sie einen ganz willkührlichen Sinn herausgebracht oder hineingelegt haben. Bei dieser unendlichen und ermüdenden Spielerei ist ihnen das Geschichtliche von wenigem Werth; deshalb tritt auch die Idee vom Messias bei ihnen nicht besonders hervor, sondern bloß die Idee des λόγος als des erstgebornen Gedankens Gottes, so wie es überhaupt die griechische Weisheit ist, welche sie aus den heiligen Schriften zu enthüllen suchen.

Im Neuen Testament finden wir gar nichts dergleichen. Die einzige Stelle, wo etwas vorkommt, das einem alexandrinischen Allegorisiren ähnlich sehen könnte, ist die, wo Paulus es auch selbst sagt, daß er allegorisire, nehmlich die Deutung der beiden Söhne Abrahams, Gal. 4, 21 ff.; aber freilich ist auch hier der Unterschied so groß, wie immer zwischen Gotteswort und Menschentand. Paulus redet hier die Sprache derer, an die er spricht, redet sie aber wie ein Meister; er wirft das Bild leicht hin, dennoch steht es geründet da, belebt und erhellt den Vortrag, und mahnt daran, daß wir im Reiche Gottes nicht knechtisch, sondern als Söhne der freigebornen Mutter wandeln sollen.

Leichte Anflüge des Allegorisirens sind allerdings auch im Briefe an die Hebräer zu finden, und wie könnten wir es von einem gelehrten jüdischen Theologen der damaligen Zeit anders erwarten? Ich rechne dahin die Stelle Hebr. 9, 8., wo darüber, daß bloß der Hohepriester, und nur einmal im Jahre, ins Allerheiligste hineingehen dürfte, bemerkt wird: dadurch gab der heilige Geist zu erkennen,

daß der Weg zum Heiligthum noch nicht geöffnet sey, so lange das Vorderzelt noch stehe, und die, Hebr. 10, 20., wo der Vorhang auf das Fleisch Jesu gedeutet wird. Auch die Stelle, wo der Umstand, daß Jesus vor dem Thore litt, hervorgehoben und daran die Ermahnung geknüpft wird, daß auch wir aus dem Lager herausgehen sollen (Hebr. 13, 10 ff.), ist allegorisch, doch nur im Ausdrucke; es ist bloß rhetorisches Bild, nicht eigentliche Deutung. Dieses Allegorisiren ist aber in unserm Briefe bloßes Beiwerk, es kommt gelegentlich vor, der Kern des Briefes hingegen, die eigentliche Lehrart ist symbolisch-typisch, das heißt, der Verfasser glaubt in allem Ernste, daß das ganze Alte Testament sich auf den Messias bezieht, ohne ihn nicht verstanden werden kann; daß man nur die Worte genau zu lesen, die Sachen genau zu betrachten brauche, um überall die bestimmte Hindeutung auf das Priesterthum und Königsthum des Messias zu finden, welches erst dem Alten Bunde seinen Werth und seine Vollendung giebt. Wort, Geschichte und Einrichtung im A. T. ist ihm daher nicht H ü l l e, sondern V o r b i l d, er sucht nichts u n t e r, sondern Alles i n den Worten, und so ist seine Kunst das Auslegen, nicht das Hineinlegen. So erklärte schon Petrus die Schrift in seinem ersten öffentlichen Vortrage Ap. G. 2, 27 ff. Er zeigt, daß die Worte des 16ten Psalms: Du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen, wirst nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung sehe, nicht auf David passen, der längst todt und begraben war, sondern daß der prophetische Geist durch ihn Worte ausspreche, die erst in dem verheißenen König aus seinem Stamm ihre Erfüllung fänden. So erklären auch die andern Schriftsteller des Neuen Testaments; sie allegorisiren nicht, sagen nicht, daß die Worte anders verstanden werden müssen, als sie lauten, sondern daß sie so lauten, ihren großen Sinn nicht verbergen, sondern deutlich aussprechen. So legt nun

auch unser Verfasser aus, aber mit größerer Kunst und Gelehrsamkeit als die übrigen; er erklärt nicht allegorisch, sondern prophetisch; die mosaischen Einrichtungen zerstäuben ihm nicht in einen leeren Schein, sind ihm nicht Hieroglyphen abstracter metaphysischer oder moralischer Wahrheiten, sondern, wie die Erzählungen des Alten Testaments ihm wahre Geschichte sind, so bereiten sie auch Geschichtliches vor; die großen Gegenstände, die in der Vollendung hervortreten sollen, werfen ihren Schatten zum voraus in die Wirklichkeit hinein, und wer den Schatten recht betrachtet, erhält auch einen Begriff von dem Körper, der ihn wirft.

Kann aber doch nicht von unserm Verfasser mit Recht gesagt werden, (wenn auch Hieronymus es nicht sagt,) daß er Philòneum quid spirat? Dieses quid ist aber wahrlich nicht der Geist Philo's, denn der ist himmelweit verschieden, und Richtung und Art der Betrachtung deutet gewiß nicht auf dieselbe Schule; einzelne Vorstellungen und Ausdrücke hingegen stimmen so überein, daß die Uebereinstimmung nicht zufällig entstanden seyn kann. Dieses brauchen wir nun nicht daraus zu erklären, daß unser Verfasser die Schriften Philo's gelesen hätte, wiewohl einige derselben ihm zu Gesicht gekommen seyn mögen, sondern eher aus gemeinschaftlichen Quellen. Denn man wird doch nicht glauben, daß Philo alle seine Weisheit aus sich selbst gesponnen habe, sondern daß er aus näheren und entfernteren Vorgängern Vieles benutzt hat. Und so dürfen wir gewiß auch nicht vermuthen, daß der Verfasser des Briefs an die Hebräer alle Ideen und alle Schrifterklärungen selbst erfunden habe, sondern viele der jüdischen Gelehrten, die auf den Trost Israels harrten, legten gewiß auch so aus, wie wir ja auch sehr viele solcher Erklärungen bei jüdischen Schriftstellern finden, die freilich später sind, von de-

nen man aber nicht annehmen wird, daß sie alles von den Christen gelernt haben a).

Einen Alexandriner können wir also nicht in dem Verfasser unseres Briefes erkennen, und was spräche wohl sonst besonders für den Apollo?

Bleek vertheidigt wieder (S. 28 ff.) die alte, ohne Zweifel durch ein Mißverstehen der Ueberschrift entstandene Meinung, daß der Brief an die Gemeinden in Palästina und namentlich zu Jerusalem geschrieben sey; diese Meinung ist aber, wie mich dünkt, gerade mit Bleek's Vorstellung von dem Verfasser am wenigsten zu vereinigen. Wie bescheiden auch der Verfasser in allen persönlichen Rücksichten erscheint, spricht er doch immer mit einer Autorität, wie mit einer Theilnahme, die nothwendig ein sehr nahes Verhältniß voraussetzen; er belehrt, warnt, straft, ermuntert mit der vollen Zuversicht eines Lehrers der Gemeinde, an welche er schreibt. Wie sollte nun ein Mann, der nie in Jerusalem gewesen war, der mit der dasigen Gemeinde in keiner persönlichen Verbindung gestanden hatte, sich erlaubt haben, die Muttergemeinde in einem solchen Tone anzureden? Auch wenn wir den Apollo fallen lassen und einen Verfasser annehmen wollen, der früher selbst zu dieser Gemeinde gehört habe, so ist es gewiß nicht wahrscheinlich, daß ein so verständiger Mann hätte vermuthen können, mit einem solchen Briefe in Jerusalem Eingang zu finden, und auf diese Weise eine Gemeinde hätte anreden wollen, die unter ihren Vorstehern Apostel zählte. Hierzu kommen noch die oft vorgetragenen und auch von Bleek (S. 37 ff.) schwerlich entkräfteten Ein-

a) S. Jesus der wahre Messias, aus der alten und reinen jüdischen Theologie dargethan und erläutert von C. Schöttgen.

wendungen, besonders diese: daß der Brief in griechischer Sprache abgefaßt ist, denn ein Verfasser, welcher selbst des Aramäischen nicht hinlänglich kundig war, würde sich schwerlich an ein so großes Unternehmen gewagt haben, als dasjenige war, gerade die Gemeinde zu Jerusalem hierin zu einer Meinungsänderung zu bewegen; daß in der Gemeinde, an die der Brief bestimmt war, noch keine blutige Verfolgung statt gefunden hatte (nach 12, 4.); und daß der Verfasser zu erkennen giebt, seine Leser hätten den Herrn nicht selbst persönlich gekannt (2, 3.), denn auch in der letzten Zeit vor dem jüdischen Kriege mußten zu Jerusalem noch sehr Viele leben, die den Herrn selbst gehört hatten, und überhaupt ist von einer Gemeinde die Rede, welche die Lehre nur von der zweiten Hand hatte, was nicht wohl von der zu Jerusalem, zu welcher auch die Apostel und Jünger Jesu gehörten, gesagt werden konnte. Auch nur die Aeusserung (5, 12.), daß die Leser des Briefs der Zeit nach hätten Lehrer seyn können, scheint mir entscheidend gegen die Meinung, daß diese Leser zu Jerusalem gesucht werden sollen; denn es war gewiß nicht bloß der Zeit nach, daß die dasige Gemeinde hätte Lehrer abgeben können, sondern alle christliche Lehre war wirklich von daher ausgegangen. Ferner würde es dem Verfasser gewiß nicht eingefallen seyn, in einem an die Gemeinde zu Jerusalem gerichteten Briefe die Einrichtung des jüdischen Gottesdienstes so umständlich zu beschreiben, wie er es Cap. 9. offenbar für solche Leser, denen diese Einrichtung nicht recht gegenwärtig war, gethan hat. Und wie könnte endlich ein Mann, der nie zu Jerusalem gewesen war, die dasige Gemeinde auffordern, für ihn zu beten, daß er bald wieder zu ihnen käme (*ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν.* 13, 19.)?

Der Verfasser dieser Bemerkungen ist von Storr auf die Vermuthung geleitet worden, daß unser Brief an die galatischen Gemeinden und um dieselbe Zeit mit dem

Briefe Pauli an die Galater geschrieben ist, doch so, daß er keinesweges mit Storr Paulus für den Verfasser beider Briefe hält a); ihn treffen folglich nicht alle Einwendungen, die gegen Storr mit oder ohne Grund gemacht worden sind. Aber auch seine Ansicht hat Bleek bestritten, indem er meint, daß, wenn der Brief an eine Gemeinde, die aus bekehrten Juden und Heiden gemischt war, geschrieben wäre, der Verfasser die durch diese Mischung entstandene Reibung nicht hätte unberührt lassen können; und besonders in einem an die galatischen Gemeinden um diese Zeit geschriebenen Briefe hätte er nothwendig die daselbst erregten Zweifel über die Zulassung der Heiden zum Reiche Gottes ohne Beschneidung und ohne die daraus folgende Verpflichtung zur Beobachtung des ganzen jüdischen Gesetzes berücksichtigen müssen (S. 30. 48 f.). Ich bemerke dagegen, daß, wenn ein freisinniger christlicher Lehrer diese Zweifel heben wollte, er dieses gewiß nicht gründlicher thun konnte, als indem er zeigte, daß die ganze mosaische Einrichtung nur eine untergeordnete Anstalt war, die während der Zeit ihrer Dauer das Höhere, was wirklich das Heil der Menschen war, abbilden und vorbereiten, und dann, nachdem das Höhere selbst erschienen, abgeschafft werden sollte. Denn daraus folgte, was der Verfasser auch ausdrücklich sagt (Hebr. 7, 12.), daß die Veränderung dieser ganzen Einrichtung nothwendig auch eine Veränderung des Gesetzes mitführen mußte; daß das angeordnete äusserliche Wesen nur bis auf die Zeit, wo das Bessere kommen sollte, auferlegt war (μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα. 9, 10.); daß Opfer und dergleichen aufgehoben waren, nachdem derjenige gekommen war, der den Willen Gottes vollbringen sollte (10, 9.). Die Absicht unsers Verfassers wird von Thomas von Aquino ganz richtig so angegeben: scripsit epistolam istam contra erro-

a) Kl. theologische Schriften. S. 122 ff.

res quorundam, qui ex Judaismo ad fidem Christi conversi volebant servare legalia cum evangelio, quasi non sufficeret gratia Christi ad salutem a). Wer aber erwiesen hatte, daß nicht einmal die Christen aus den Juden das Gesetz ferner zu beobachten nöthig hätten, der brauchte kaum erst zu sagen, daß dieses noch weniger von den Christen aus den Heiden gefordert werden sollte. Nach meiner Vorstellung steht der Brief an die Hebräer nicht allein, sondern in genauer Verbindung mit dem Briefe Pauli an die Galater; als die betrübenden Nachrichten ankamen, übernahm es unser Verfasser, eine gründliche Belehrung für die Judenchristen besonders der dortigen Gemeinden aufzusetzen, und überließ es dem Paulus, der auch schreiben wollte, Alles näher auf die persönlichen Verhältnisse anzuwenden. Demnach ermahnt auch er, der Sitte derer nicht zu folgen, welche die aus Juden und Heiden gemischte Versammlung verließen und sich furchtsam zurückzogen 10, 25 ff. (siehe oben S. 331 f.), welche Stelle ja ganz auf das damalige Verhältniß paßt.

Die äußeren Spuren einer Verbindung zwischen dem Briefe an die Galater und dem an die Hebräer b) sind freilich nicht von großer Erheblichkeit; ich bringe sie aber hier wieder in Erinnerung, weil Bleek sie in seiner mit so vielem Fleiß gemachten Sammlung übergangen hat. Zwar wäre durch die Annahme einer solchen Verbindung zwischen beiden Briefen der Brief an die Hebräer in eine frühere Zeit hinaufgerückt, als gewöhnlich angenommen wird, und als auch Bleek annimmt; ich weiß aber auch keinen Grund, warum wir das spätere Datum vorziehen sollten, denn die Stelle 2, 3. sagt doch weiter nichts, als daß die

---

a) S. Bleek. S. 81.

b) S. Kl. theol. Schriften S. 122 f.

Leser des Briefs Jesum nicht selbst gehört hatten, und dieses war in allen christlichen Gemeinden außer dem jüdischen Lande auch in der frühesten Zeit der Fall a).

Der Verfasser dieser Bemerkungen hat ferner die Vermuthung vorgetragen, daß Silvanus der von uns gesuchte Briefsteller sey. Bleek hat aber durch eine sehr scharfsinnige Bemerkung erweisen wollen, daß der Verfasser des Briefs an die Hebräer kein Mann seyn könne, der in Jerusalem ansässig gewesen wäre, oder sich lange daselbst aufgehalten hätte; und wenn dieses der Fall wäre, so würde freilich Silvanus ausgeschlossen seyn. In unserem Briefe, meint Bleek (S. 381 ff.), giebt sich eine sehr ungenaue und zum Theil unrichtige Vorstellung von der Einrichtung des jüdischen Heiligthums in Jerusalem und den darin getriebenen hohenpriesterlichen Verrichtungen kund, und daher kann der Verfasser seine Kenntniß des Heiligthums zu Jerusalem nicht aus unmittelbarer Anschauung und einer ihm von dort aus zugekommenen Ueberlieferung geschöpft haben, sondern nur aus dem Lesen der heiligen Bücher seines Volkes.

Die ersten Verse des neunten Capitels haben von jeher den Auslegern viele Schwierigkeit gemacht. Denn erstlich scheint der Verfasser gemeint zu haben, daß der Krug mit Manna und der Stab Aarons in der Bundeslade befindlich wären, da doch nach 1 Kön. 8, 9. und 2 Chron. 5, 10. die Bundeslade in dem salomonischen Tempel nichts als die Gesetztafeln enthielt, der Krug hingegen und der Stab nach 2 Mos. 16, 33 f. und 4 Mos. 17, 10. zwar ihren Platz im Heiligthum hatten, aber abgesondert von der Lade. Wir werden es nicht versuchen, unsern Ver-

a) Ueber die ἔκβασις τῆς ἀναστροφῆς (Hebr. 13, 7.) vergl. Kl. theol. Schr. S. 137.

fasser in genaue Uebereinstimmung mit jenen Nachrichten zu bringen, sondern wir bemerken nur, daß er hier von sehr alten Zeiten und von der ursprünglichen Einrichtung spricht; denn schon beim salomonischen Tempel ist vom Kruge und vom Stabe nicht mehr die Rede, und im Tempel des Herodes war selbst die Bundeslade nicht mehr; denn das Allerheiligste war, nach dem Josephus, damals ganz leer. Wenn also der Verfasser in seiner Beschreibung gefehlt hat, so könnte er diesen Fehler ebensowohl in Jerusalem, als sonst irgendwo, begangen haben, denn die unmittelbare Anschauung konnte ihm da nichts helfen, weil die Sachen nicht mehr da waren. Mit Bleek zu behaupten, daß er sich vorgestellt hätte, alles dieses wäre damals noch eben so gewesen, heißt doch ihn einer zu großen Unwissenheit beschuldigen, und er wehrt sich ausdrücklich dagegen, denn er fängt V. 1. bei der Beschreibung der Stiftshütte mit einem *εἶχε* an, und erst V. 6., wo er von demjenigen spricht, was noch immer geschah, geht er ins Präsens *εἰσίασιν* über.

Weit bedenklicher ist der zweite Irrthum, den der Verfasser sich hier zu Schulden kommen läßt, indem er den Räucheraltar in das Allerheiligste zu setzen scheint, da derselbe sich doch im Heiligen befand. Ich werde mich nicht der gewöhnlichen Ausflucht bedienen, daß *θυμιατήριον* hier das Rauchfaß bedeuten müsse. Zwar wird das Wort bei den LXX so gebraucht, da hingegen der Altar *θυσιαστήριον* heißt; allein Josephus nennt auch den Räucheraltar *θυμιατήριον*, und dann würde, wie Bleek sehr richtig bemerkt, der Räucheraltar ganz und gar übergangen seyn, was sich nicht leicht denken läßt; auch war das Rauchfaß ohne Zweifel nicht im Allerheiligsten aufbewahrt, wenn gleich der Hohepriester am großen Versöhnungstage damit ins Allerheiligste hineinging. Ich gestehe ferner, daß, wenn man jedes Wort urgiren will, der Verfasser

wirklich sagt: daß der Altar hinter dem Vorhange des Allerheiligsten stand, und daß ein solcher Mißgriff sich allerdings nicht von einem Mann erwarten läßt, der in Jerusalem gelebt hatte und den Tempel durch unmittelbare Anschauung kannte. Ist aber ein solcher Fehler von irgend einem gelehrten Juden glaublich, der auch nur aus den heiligen Schriften seines Volks seine Kenntniß hätte? Flüchtig hat doch wahrlich der Verfasser des Briefes an die Hebräer die heiligen Schriften nicht gelesen, und 2 Mos. 30, 1 ff. heißt es ja ausdrücklich: „Du sollst einen Räucheraltar machen zu räuchern, und sollst ihn mit feinem Golde überziehen, und sollst ihn setzen vor den Vorhang, der vor der Lade des Gesetzes hängt, vor dem Deckel auf dem Gesetze, wo ich mich dir erzeigen werde"; und Cap. 40, V. 26. heißt es von Moses: „er setzte den goldnen Altar hinein vor den Vorhang". Daß nun dieser Altar da stand, — welches, wie wir aus dem Josephus wissen, auch im Tempel des Herodes der Fall war —, und daß darauf jeden Morgen und jeden Abend geräuchert würde, kann unserm genauen Verfasser gewiß nicht entgangen seyn.

Mit diesem Altar hatte es aber eine eigne Bewandniß. So wie er gerade vor dem Vorhang und vor der Lade stand, so war er dem Jehovah hochheilig, und Aaron sollte ihn einmal im Jahre an seinen Hörnern mit dem Blute des Sündopfers der Versöhnung versöhnen. Um dieses noch mehr hervorzuheben, wird noch hinzugefügt: „einmal im Jahre soll er ihn versöhnen auf eure künftigen Geschlechter". (2 Mos. 30, 10.). Ohne Zweifel war es der Räucheraltar, und nicht der Brandopferaltar, von dem 3 Mos. 16, 12. 18. 20. die Rede ist. Dieser Altar stand „vor dem Angesichte Jehovahs", und wenn dieser Ausdruck zwar von dem ganzen Tempel und von Allem, was darin war, gebraucht werden kann, so stand doch besonders der

Räucheraltar vor der Lade und vor dem Gnadenstuhle, wo Jehovah sich offenbarte. Von diesem Altar sollte der Hohepriester am Tage der Versöhnung eine Räucherpfanne voll Kohlen nehmen, damit hinter den Vorhang gehen und vor Jehovah räuchern; und der Räucheraltar war gerade zum heiligen Räuchern bestimmt, es durfte kein fremdes Räucherwerk auf ihn kommen, noch Brandopfer, noch Speisopfer, noch Trankopfer. Der Räucheraltar sollte einmal im Jahre an seinen Hörnern versöhnt werden; und hier wird vorgeschrieben, daß der Hohepriester den Altar versöhnen solle, und vom Blute des Stieres und vom Blute des Bockes nehmen, und auf die Hörner des Altars streichen ringsum. Wäre hier der Brandopferaltar gemeint, so fehlte die Anordnung über die Versöhnung des Räucheraltars hier gänzlich. — Und so ist der Ausdruck Hebr. 9, 3. 4. (μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα σκηνὴ, ἡ λεγομένη ἅγια ἁγίων, χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον) zwar insofern ungenau, als es darnach scheinen könnte, als ob der Altar hinter dem Vorhange stände. Dennoch hat der Verfasser nicht Unrecht, wenn er ihn auch zum Allerheiligsten rechnet, denn dahin gehörte er gewissermaßen; er stand gerade davor, er war hochheilig, es ward zwar täglich auf ihm geräuchert, aber nur einmal im Jahre näherte der Hohepriester sich ihm mit dem Blute der Versöhnung.

Ohne Zweifel sind also diese Verse des Briefs an die Hebräer nicht schwerer zu erklären, wenn man annimmt, daß der Verfasser einmal zu Jerusalem ansässig gewesen sey, als wenn man ihn anderswo sucht. Und so wage ich noch immer den Silvanus als denjenigen der apostolischen Männer zu nennen, dem dieser Brief am wahrscheinlichsten beigelegt werden kann. Silvanus, von dessen Herkunft und früherer Bildung uns nichts bekannt ist, scheint in Jerusalem wohnhaft gewesen zu seyn, als

die Apostel und Aeltesten mit der ganzen Gemeinde ihn und den Judas Barsabas erwählten, um mit Paulus und Barnabas nach Antiochien zu gehen, und die da erregten Streitigkeiten über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes zu schlichten (Ap. G. 15, 22.). Männer, die diesem Geschäfte gewachsen seyn sollten, mußten gewiß die heiligen Schriften sehr genau studiert haben, und in den damals obwaltenden Streitigkeiten sehr erfahren seyn, und so finden wir den Verfasser des Briefs an die Hebräer. Beide werden auch angesehene Männer unter den Brüdern und Propheten genannt. Silvanus folgte nachher dem Paulus auf seinen Reisen, lebte und lehrte so lange mit ihm, daß er alle Gelegenheit hatte, mit seinen Ansichten und seiner Lehrart vertraut zu werden. Von dem Ansehen, das er sich in der gemeinschaftlichen Arbeit erwarb, zeugt auch, wie Bleek (S. 408.) bemerkt, der Umstand, daß er immer vor dem Timotheus genannt wird. Auf ihn passen alle Umstände, die uns auf die Spur des Verfassers leiten können. Diese Umstände lassen sich zwar auch anders erklären, wenn man viele Möglichkeiten als wirklich voraussetzen will. Dieselben Streitigkeiten über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, welche die galatischen Gemeinden zerrissen, fanden auch anderswo statt, und konnten auch andere Lehrer veranlaßt haben, ein solches Schreiben ausgehen zu lassen. Es ist möglich, daß auch ein anderer Lehrer so im Leben und Lehren mit Paulus zusammen gewirkt, und sich so Vieles aus dessen Lehrweise angeeignet hatte; es ist möglich, daß dieser Lehrer auch mit Timotheus in einer so genauen Verbindung stand; es ist möglich, daß Timotheus in der Zeit, die zwischen dem Schlusse der Apostelgeschichte und dem Anfange des jüdischen Kriegs liegt, in Gefangenschaft gerathen und wieder aus derselben entlassen seyn kann, oder daß Hebr. 13, 23. sich auf eine andere Entfernung des Timotheus bezieht; es ist möglich, daß „die aus Italien" (Hebr. 13, 24.)

nicht diejenigen waren, die sich zu Korinth aufhielten; es ist ferner möglich, „daß Paulus und die sich an ihn anschließenden Lehrer auch im mündlichen Vortrage im Gegensatze gegen die judaisirende Parthei sich öfters auch auf das Beispiel der Rahab bezogen haben, als welche ohne Rücksicht auf Abstammung und auf Werke des Gesetzes in die Gemeinde des Volkes Gottes aufgenommen sey" (Bleek S. 89.), und daß dieses die Veranlassung zu der Aeusserung im Briefe des Jakobus 2, 25. gegeben hat. Aber an irgend eine bestimmte Gemeinde oder an bestimmte Gemeinden ist doch der Brief gerichtet — setzen wir die galatischen a); er ist von einem angesehenen Mann unter den Lehrern der ältesten Kirche verfaßt — setzen wir den Silvanus; er ist irgendwo und irgendwann geschrieben — setzen wir Korinth und die erste Zeit des Aufenthalts des Paulus und des Silvanus daselbst: so ist Alles, was sonst nur als möglich angenommen werden müßte, wirklich und geschichtlich. Diese Gemeinden hatten wirklich unter großen Drangsalen das Evangelium mit heißer Liebe angenommen, jetzt aber hatten die judaisirenden Lehrer die größte Verwirrung erregt; es war Zeit genug verflossen, damit man hätte erwarten können, daß diese Gemeinden an Beispiel und Lehre andern hätten vorangehen sollen, dennoch war es auch nicht so lange her, daß Paulus sich nicht mit Recht hätte wundern können, daß sie sich sobald von der rechten Lehre abwendig machen ließen (Gal. 1, 6); Silvanus, ein Mann, bei dem wir alle Kenntnisse und alles Talent, wovon der Brief Zeugniß abgiebt, voraussetzen müssen, war in diesen Gegenden mit Paulus und Timotheus gewesen, hatte daselbst und sonst gemeinschaftlich

a) Nehmlich in dem Umfange, den ich in der Einleitung in den Brief an die Galater (Kl. theol. Schriften S. 58 ff.) zu erweisen gesucht habe.

mit Paulus gelehrt; Timotheus war wirklich verreist und wurde zurück erwartet; „die von Italien" waren wirklich zu Korinth, und im Briefe an die Hebräer wird wirklich die Rahab wegen ihres Glaubens gepriesen. Und so scheint die Vermuthung, daß Silvanus der Verfasser des Briefs an die Hebräer sey, ziemlich Alles zu erklären, was erklärt werden soll, und demnach die Forderungen an eine Hypothese zu erfüllen.

Es war die Absicht dieser Blätter, diese Vermuthung, sofern es nöthig schien, mehr ins Licht zu setzen. Und damit überläßt sie der Verfasser ihrem Schicksale.

2.

Philippus Melanthon
de
Consideratione Humani Corporis.

Non casu volucres Atomi, sine mente ruentes,
Hanc mundi formam progenuere novam,
Formatrix sed mens sapiens ac optima mundi est,
Consilio servans condita cuncta suo.
Quae clara impressit passim vestigia rebus,
Conditor agnosci possit ut inde Deus.
Nosse vias numerorum ac ordinis, atque tenere
Immotum recti iudicium atque mali,
Non haec ex coecis Atomis sapientia venit,
Verum est naturae prospicientis opus.
Sic etiam positus coeli terraeque perennes,
Quodque trahunt certae sidera cuncta vires.

Testantur vere numen sapiensque bonumque
 Esse quod has leges condidit atque regit.
Sic non humano concreta in corpore membra
 Sponte sua et casu nata sine arte putes.
Singula consulto certos distinxit ad usus,
 Cum templum vellet nos Deus esse sibi.
Divina in cerebro radios sapientia spargit,
 Cum verbo mentes luce suaque regit.
At cor iustitiae domus est, sentitque dolores,
 Cum punit sontes vindicis ira Dei,
Adflatuque Dei purgatum gaudia sentit
 Et vita fruitur non pereunte Dei.
Formatum ad tantos corpus cum videris usus,
 Factorem agnoscas et venerere Deum.
Ipsius et templum non labes ulla profanet,
 Pollutum abiiciat ne gravis ira Dei.

Noribergae die conversionis Pauli 1552.

Das Original dieser Distichen von Melanthons eigener Hand befindet sich auf dem ersten Blatte eines Ex. des Werkes: Andr. Vesalii Bruxellensis, Scholae medicorum Patauinae professoris, de humani corporis fabrica. Basil. 1543. Fol., welches gegenwärtig Herr Professor Dr. Treviranus allhier besitzt und mir mitzutheilen die Güte gehabt hat. Der erste Besitzer dieses Exemplars ist Isaacus Schallerus gewesen, dessen Name mit dem Beisatz: emit Lipsiae Anno MDL. mense D..... (wahrscheinlich Decbr.) auf dem Titelblatt am Rande steht. Das Gedicht bezieht sich auf den Inhalt des Buches, welches Melanthon ohne Zweifel selbst in Händen gehabt hat.

Dr. Schulz zu Breslau.

3.

Ueber den Verfasser von Micha 4, 1—4., verglichen mit Jesaja 2, 2—4.

Ein Versuch

von

Ferdinand Hitzig,
Candidat der Theologie im Badenschen.*)

Wie schwierig es sey, mit Sicherheit den Verfasser dieser Abschnitte, welche, abgesehen von einigen Abweichungen der Form, ein und dasselbe Orakel sind, in so später Zeit kritisch zu bestimmen, läßt sich schon daraus abnehmen, daß jede der von vorn herein möglichen Ansichten ihren Vertheidiger gefunden hat, wenn schon nicht jede mit gleichem Rechte. Die Meinung, daß Jesajas Verfasser sey, und Micha das Orakel von ihm entlehnt habe, vertheidigte Beckhaus. Für bei Micha originell erklärten das Orakel Michaelis und Gesenius. Beiden Propheten abgesprochen und einem dritten ungenannten zugeschrieben wurde es von Koppe, Rosenmüller und (nach Justi's Zeugniß) einem Herrn Großschopff. Nach Eichhorn endlich soll es bei Jesajas interpolirt seyn; allein diese Behauptung, welche den Knoten zerhaut, hat gründlich widerlegt Gesenius im Commentar zu dieser Stelle. Die Meinung von Beckhaus läßt sich, wie gezeigt werden soll, leicht als un-

*) Es macht mir besonderes Vergnügen, den Verf. dieses scharfsinnigen Versuchs in der biblischen Kritik, den ich gerne meinen Zuhörer nenne, zuerst in das theologische Publikum einzuführen.

F. W. C. Umbreit.

statthaft nachweisen. Somit bleiben noch zwei Ansichten übrig, von denen aber auch die eine gegen die andere im Nachtheil steht. Denn wenn ich das fragliche Stück einem Dritten zuschreibe, ohne diesen selbst namhaft zu machen, so ist dieses Resultat bloß negativ und muß die wiederholte Frage nach dem eigentlichen Verfasser zulassen. Auch diese Meinung scheint den Knoten bloß zu zerhauen und ein unnöthiger Schritt zu seyn, da man bei Micha stehen bleiben könnte.

Hiernach wäre die Ansicht, daß Micha Verfasser unseres Abschnitts sey, überhaupt vorzuziehen, wenn sich nicht größere Ansprüche eines Dritten auf die Autorschaft davon geltend machen ließen. Daß dieß jedoch der Fall sey, versuche ich hier zu beweisen. Da aber die gegenwärtig wohl fast allgemeine Annahme das Ansehen eines so berühmten Lehrers für sich hat, so ist es nothwendig, daß ich mir den Weg zu meinem Ziele mit größter Vorsicht bahne. Ich beseitige daher zuerst die Ansicht von Beckhaus durch Erweis der Behauptung, daß bei Jesajas das Orakel unvollständig und nicht wortgenau citirt sey.

Daß die Abweichungen bei Jesajas so beschaffen sind, wie man sie von Citaten aus dem Gedächtniß erwartet, hat schon Gesenius bei Widerlegung der Eichhornischen Hypothese bemerkt. Hier muß es im Einzelnen ausgeführt werden.

Sogleich im ersten Verse finden sich Abweichungen. Die Symmetrie des Verses geht bei Jesajas, dem es bloß um den Sinn zu thun ist, durch Voranstellung von נָכוֹן und Weglassung des grammatisch unnöthigen הוּא verloren. Aus den übrigen Abweichungen in diesem Verse läßt sich nichts entnehmen. Ueber אֵלָיו statt עָלָיו des Micha siehe sogleich nachher. כָּל־הַגּוֹיִם statt עַמִּים motivirt eine weitere Abweichung im folgenden Verse, aus dem übrigens nichts zu schöpfen ist. Der letzte Vers aber des Orakels

im Jesajas bietet mehrere Abweichungen. Gestört wird der Parallelismus dadurch, daß Jesajas עֲצֻמִים, welches dem רַבִּים entspricht, wegläßt. Die Weglassung des für den Sinn entbehrlichen עַד־רָחוֹק zwischen den beiden Hälften des Verses entzieht uns einen sehr passenden Ruhepunkt. Daß Jesajas hierauf die zunächst sich darbietenden Formen יִשָּׂא und יִלְמְדוּ statt der gewählteren bei Micha hat, erklärt sich ebenfalls daraus, daß Jesajas, dem es um den Sinn des Orakels einzig zu thun ist, aus dem Gedächtniß citirt. Mit dem vierten Verse hört die citirte Stelle bei Jesajas auf, denn an das fremde Orakel will Jesajas bloß eine Ermahnung an das Haus Israel knüpfen, im Lichte Jehova's zu wandeln, und dafür hat Jesajas schon fast zu viel citirt, denn V. 5. kann nicht mit V. 4., sondern nur mit V. 3. verbunden werden. Micha aber giebt das Orakel vollständiger. Wenigstens der vierte Vers bei Micha ist noch Citat. Denn im Bilde des ewigen Friedens V. 3. würde sonst gerade die positive Seite fehlen, und das Ruhen des Volks unter Weinstock und Feigenbaum ist die beständige Bezeichnung für Frieden. 1 Kön. 5, 5. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß dieser Vers, der dem Bilde erst Vollständigkeit und Rundung giebt, nicht vom Verfasser des citirten Orakels herrühren sollte.

Kürzlich handle ich, bevor ich zu einem neuen Theil der Untersuchung übergehe, jenes אֵלָיו bei Jesajas ab. Zu großes Gewicht scheint man auf diese Abweichung zu legen, wenn man daraus einen Beweis mehr zu Micha's Gunsten entnimmt. עַל ist hier nicht das schwierigere, sondern nur das bestimmtere, während אֶל im Allgemeinen eine Richtung ausdrückt. Es ist also nicht אֶל für עַל gesetzt, sondern nach seiner eigentlichen Bedeutung zu übersetzen. Und wenn auch, so würde dieß doch nicht beweisen, daß das Citat bei Jesajas später sey, als bei Micha; denn die Stel-

len bei Winer im neuen Simonis, welche diesen spätern Gebrauch sichern sollen, sind alle unbeweisend, während er sich aber wirklich schon 2 Sam. 2, 9. 20, 23. vorfindet.

Wenn wir also auch diesen Beweisgrund nicht gebrauchen können, so hat sich doch aus andern Gründen gezeigt, daß der Text bei Micha ächt ist. Wir haben gesehen, daß bei Micha die Sätze concinner sind, daß das Ungewöhnliche in den Formen vorgezogen und ein vollständigeres Orakel gegeben ist. Hiermit ist aber nicht erwiesen, daß Micha auch der Verfasser sey, sondern nur gezeigt, daß er den ursprünglichen Text liefert, sey er nun selbst Verfasser, oder führe er ihn bloß an. Daß aber Ersteres nicht der Fall seyn könne, versuche ich im Folgenden mit Gründen zu erhärten, die zugleich auch gegen Jesajas angewendet werden dürfen, und insofern also die Beckhausische Behauptung mit widerlegen.

Meine erste Einwendung ist diese. Die Auffassung der messianischen Idee ist eine verschiedene. Micha selbst macht die glückliche Zukunft zunächst von einem irdischen Messias, einem Nachkommen Davids abhängig. Siehe Cap. 5. Ebenso Jesajas Cap. 9 und 11. Dagegen erwartet unser Orakel das goldne Zeitalter unmittelbar von Jehova selbst. Wenn nun diese Vorstellung mehr den Charakter der Unmittelbarkeit und Einfachheit trägt, während wir in jener, welche durch Einschiebung der sichtbaren Mittelsperson der religiösen Idee Reflexion beigiebt, einen Fortschritt des Gedankens nicht verkennen können, so ist auch die Auffassung der Messiasidee in unserm Orakel die frühere, und sein Verfasser muthmaßlich ein älterer, als Micha und Jesaja. Er gehört in das Zeitalter des Joel und der dem Zacharias beigelegten Orakel, Zach. 9—14., wo sich diese Auffassung der Messianischen Idee noch allein deutlich vorfindet.

Einen fernern Grund, warum ich Micha so wenig, als Jesaja für Verfasser unserer Weissagung halten kann, bie-

tet die Verschiedenheit des Rhythmus. Ich muß mich hier freilich auf das Gefühl des Lesers berufen; die Differenz scheint sich aber auch fürs Gefühl so entschieden herauszustellen, daß man darüber nicht mit mir rechten wird. Wo fände man in jenen Propheten einen solchen Parallelismus? wo solche Wohlbewegung im beinahe taktmäßigen Auftreten der zum Satz zu verbindenden Wörter? wo solch' abgemessenes und majestätisches Einherwallen des Redestroms? Wie die Gedanken, so ist auch der Rhythmus mehr poetisch, als der prophetischen Rede angemessen. Ueberhaupt findet sich so klassische Darstellung, diese Gewandtheit, höchst poetische Gedanken in poetischer Sprache ohne Dunkelheit und Härten auszudrücken, in dem Maaße nur bei Einem Propheten, demselben, welchem ich unsern Abschnitt zuschreibe.

Gerne gestehe ich zu, daß diese zwei gegen Micha beigebrachten Gründe nicht stringent sind; aber sie sprechen doch gegen ihn, während ja nichts für ihn spricht, als der Umstand, daß er eben einmal im Besitze des Orakels ist. Wie wenig dieß aber für seine Ansprüche bedeute, erhellt daraus, daß es auch für Jesajas, also zu viel, bewiese. Läßt sich nun ein Dritter ausfindig machen, der die für Micha schon sehr zweifelhaft gewordene Ehre der Autorschaft unseres Orakels mit gewichtigen Gründen in Anspruch nimmt, so kann nicht anders, als zu seinen Gunsten entschieden werden. Einen solchen glaube ich zu sehen in Joel.

Da sich unser Abschnitt im noch erhaltenen Orakel des Joel nicht findet, so habe ich somit behauptet, daß Joelische Orakel verloren gegangen sind, damit aber nichts Unwahrscheinliches gesagt. Es ist ohnedieß eine Menge literärischer, und wohl vorzüglich religiöser Produkte der Hebräer verloren, und daß das vorhandene Orakel Joels das einzige sey, welches dieser klassische und sprachgewandteste aller Propheten verfaßt habe, ist mir wenigstens von

jeher höchst unwahrscheinlich vorgekommen. Von dieser Seite wird also schwerlich ein Einwurf gegen meine Ansicht sich geltend machen, indem er schon vor dem Gewicht der jetzt aufzuzählenden positiven Beweise schwinden müßte. Diese selbst sind nach ihrer Wichtigkeit verschieden.

1. Minder bedeutende, solche, die theils durch ihre Menge, theils durch Anlehnung an stärkere Gründe ihr Gewicht erst bekommen müssen. Hierher gehört z. B. die Erwähnung vom Weinstock und Feigenbaum in dem noch zum Citat zu ziehenden vierten Verse, vergl. Joel 1, 7. 12. 2, 22. Man vergleiche ferner עַם רַב וְעָצוּם Jo. 2, 2; siehe auch 1, 6. 2, 5. Micha 4, 3. 7. רַב und עָצוּם kommen jedoch auch sonst noch parallel vor, z. B. mit einem andern Substantiv Am. 5, 12. Da in der prophetischen Hoffnung Jerusalem der Mittelpunkt des Gottesstaats war, von wo sich geistiges und leibliches Glück verbreiten sollte, so läßt Joel 4, 18. einen Strom von Jerusalem ausgehen, der das Akazienthal bewässert. Nach unserm Orakel geht das Gesetz von Jerusalem aus. Siehe auch Joels Nachahmer Zachar. 14, 8. Beide Ausdrücke lassen sich vergleichen, weil Geistiges und Leibliches beim Hebräer sich nicht so scharf sondert. — Zu solcher Idealität der Aussichten, wie die Hoffnung des ewigen Friedens ist und die der einstigen Fruchtbarkeit, Jo. 4, 18., erhebt sich Micha nicht.

Diese Parallelen sämmtlich, obschon für ein Stück von so geringem Umfange durch ihre Zahl auffallend, bedürfen der Stütze durch

2. gewichtigere Gründe, solche, von denen jeder an sich schon ein Gewicht in der Wagschale ist. Hierher gehört vor Allem der Rhythmus. Ich muß auch hier an's Gefühl mich wenden und bitten, den Joel in dieser Beziehung zu lesen. Zweitens kömmt nun noch die messianische Idee in Betracht. Noch ist, wie oben bemerkt, kein persönlicher Messias, außer Jehova, bei Joel zu finden.

Kein König, kein Prophet steht hier als Mittelsperson zwischen Jehova und den Menschen. Wenn nun Jehova selbst bei Micha 4, 3. die Heiden richtet, so findet sich derselbe Gedanke mit demselben Ausdruck auch Joel 4, 12. vgl. 2.

In der an die Heiden gerichteten Ermunterung, mit Jehova in das Gericht, in den Kampf zu gehen, fährt Joel 4, 10. fort: Schleift um eure Hacken zu Schwerdtern und eure Winzermesser zu Speeren u. s. w. Dieser schöne Gedanke, der sich auch bei profanen Dichtern findet, steht noch in unserm fraglichen Abschnitte ausgedrückt, jedoch von der Kehrseite gefaßt; außerdem sonst nirgends in der Bibel. Vergleicht man die gebrauchten Wörter, so sind's dieselben, außer daß das seltnere רֹמַח mit חֲנִית vertauscht ist, was vielleicht noch auf Joels Rechnung kommt.

An sich würde diese Parallele schon viel beweisen, noch mehr im Verein mit den andern; allein sie führt sogar auf einen genauen Zusammenhang zwischen dem Joelischen Orakel und dem in Frage stehenden Abschnitt. Diesen Zusammenhang weise ich hier nach:

Joel endigt nicht ganz befriedigend. Jehova ist in den Kampf mit den Heiden gezogen 4, 16. 17., und wir erfahren so viel vom Ausgang des Kampfes, daß Israel von Jehova kräftig gegen die Heiden geschützt und V. 18. mit Ueberfluß gesegnet werden soll. Aegypten und Edom wird verwüstet V. 19. Aber kein Friede ist mit den Völkern geschlossen, das Schwerdt ist noch nicht in der Scheide, noch immer Krieg, und keine Bürgschaft gegeben für den dauernden, ungestörten Genuß der V. 18. verheißenen Glücksgüter. Jetzt knüpft sich unser Orakel ergänzend an. In seinem ersten Verse sehen wir die Völker friedlich dem Berge des Hauses Jehova's nahe kommen. Im zweiten unterwerfen sie sich Jehova und seinem Gesetze. Der dritte zeigt uns Jehova als nunmehr anerkannten Herrn der Völker, der sie richtet und ihnen Recht spricht. Nun schleifen

sie ihre Schwerdter wiederum zu Hacken und ihre Speere zu Winzermessern. So erst ist der status quo vor dem Kriege wieder hergestellt, und Joels Orakel hat Rundung und Vollendung. Möglich, daß es am Schlusse Joels, weil es noch zweimal vorkommt, wegfiel, und zwar deßwegen hier, weil bei Jesaja die Ueberschrift und bei Micha die Fortsetzung es schützte.

Das kleine Stück selbst erhält durch diese Verbindung noch mehr Licht, weil es dadurch in seinen ursprünglichen Zusammenhang gesetzt wird. Sämmtliche Gründe genau erwogen, scheint die Behauptung, daß Joel Verfasser dieses nach Geist, Sprache, Rhythmus mit seinem anerkannten Orakel harmonirenden, und dasselbe sogar ergänzenden Abschnitts sey, die annehmlichste; der Versuch also, ihm sein Eigenthum zu verschaffen und zu sichern, gerechtfertigt.

4.

Ueber die Gottheit Christi nach den synoptischen Evangelien.

Von

Dr. Schneckenburger,
Repetent in Tübingen.

In den neuesten Untersuchungen über die Aechtheit des Johanneischen Evangeliums kam auch die vielgerügte Differenz der Lehre Jesu von seiner Person in diesem und den drei ersten Evangelien von Neuem zur Sprache, und der oft behauptete Ebionitismus Jesu in letzteren wurde genügend beleuchtet, und als unbegründet nachgewiesen. Nachstehende Bemerkungen wollen nur als Anfrage gelten, ob nicht

in einigen weniger beachteten Aussprüchen Jesu Andeutungen enthalten seyen, welche, wenn auch anfangs von den Schülern des großen Meisters nicht in ihrem vollen Reichthume begriffen, doch nach und nach von selbst dazu führen mußten, in ihm das erhabene Wesen zu verehren, welches der Johanneische λογος ausdrückt.

1) Wenn im Briefe an die Hebräer (z. B. 1, 10 ff.) zur Bezeichnung der hohen Würde Christi alttestamentliche Sprüche auf ihn angewendet werden, welche im A. T. selbst sich auf Gott beziehen: sollte man nicht berechtigt seyn, da, wo Jesus selbst solche alttestamentliche Sätze von sich gebraucht, in welchen ursprünglich Gott das Subjekt ist, eine stille Hinweisung auf seine Gottheit anzunehmen? So z. B. Matth. 21, 16. *ὁτι ἐκ στοματος νηπιων και θηλαζοντων κατηρτισω αἰνον.* Vergl. Ps. 8, 3.

Es wird sich wohl kein Beispiel aufzeigen lassen, daß die Juden bei ihren so beliebten Citationen aus den heiligen Schriften dieß gewagt hätten, in der Anwendung solcher Sätze sich an die Stelle Gottes, der darin Subjekt ist, zu setzen. Und an messianische Beziehung jener Citate (Hebr. 1, 10 ff.; Matth. 21, 16.) in dem A. T. selbst wird wohl auch Niemand mehr denken.

Daß eine Hinweisung auf seine Göttlichkeit nach Jesu messianischem Einzuge in Jerusalem, nach seiner reformatorischen Thätigkeit im Tempel, und den wundervollen Heilungen ebendaselbst, welches zusammen die Ueberzeugung hervorgerufen hatte, daß der Prophet von Nazareth wirklich der Sohn Davids sey, ganz an der Stelle war, wird ebenfalls nicht bezweifelt werden. Warum sollte aber diese Hinweisung nicht darin liegen, daß er erinnerte an das, was vom Vater geschrieben ist, und nun ganz an ihm, dem Sohn, in Erfüllung geht? Joh. 5, 19. *ἁ γαρ ἀν ἐκεινος ποιῃ, ταυτα και ὁ υἱος ὁμοιως ποιει.*

2) Matth. 18, 20. verheißt Jesus, nachdem er seine Jünger zum gemeinschaftlichen Gebet ermahnt hatte, die

Erhörung vom Vater, weil, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind„ er mitten unter ihnen sey; *οὗ γαρ εἰσι δυο ἤ τρεις συνηγμενοι εἰς το ἐμον ὀνομα, ἐκει εἰμι ἐν μεσῳ αὐτων.* Nahe lag hier die Erinnerung daran, daß die Schechinah sich auf die Betversammlung in der Synagoge herablasse, noch näher der Gedanke daran, daß über jedem gemeinschaftlichen Gespräch von Zweien oder Dreien, dessen Gegenstand das Gesetz sey, die Schechinah segnend weile. Was Ersteres betrifft, so sagt darüber Jost in der Geschichte der Israeliten, 3 Th. 10 K. S. 137 Folgendes:

„Die Rabbinen erklärten eine Gemeinde nur dann für gültig, wenn zehn in der Synagoge anwesend seyen. Zu einer geringern Zahl läßt sich die Schechinah nicht herab. Kommt sie ins Bethaus, und findet weniger, so schilt sie mit dem Verse: Warum komme ich, und Niemand ist da? (Megilla per. I. Sanhedr. per. IV. Otho Lexicon Rab. p. 624.) Damit nun Gott nie zürne, ward jeder Gemeinde zur Pflicht gemacht, zehn Müssiggänger zu unterhalten, deren Geschäft es war, zu jeder Betzeit in der Synagoge zu erscheinen. Nur wo solche zehn vorhanden sind, wird ein Bethaus errichtet.“ Rücksichtlich des Andern ist zu vergleichen Tract. Pirke Aboth Cap. 3. §. 3.

שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם:

„Sitzen Zwei und sind Worte des Gesetzes unter ihnen, da ruht die Schechinah unter ihnen.“

Vergleiche im nämlichen Kapitel §. 7, wo dasselbige, nämlich daß die Schechinah unter ihnen weile (שכינה שרויה ביניהם), zuerst von Zehn, dann von Fünfen, dann von Dreien und Zweien gesagt und bewiesen wird, die mit dem Gesetz sich beschäftigen (עוסקין בתורה).

Aehnliches wird von der alexandrinischen Schechinah, dem Logos, gelehrt. Philo de Somn. ed. Pf. V. p. 40. *ὁ λογος ὁταν ἐπι το γεωδες ἡμων συστημα ἀφικηται, τοις*

μεν ἀρετης συγγενεσι και προς ἀρετην ἀποκλινουσιν ἀρηγει και βοηθει, ὡς καταφυγην και σωτηριαν αὐτοις πορiζων παντελη.

Mußten die Jünger nicht bei der Verheißung seiner hilfreichen Nähe von Seiten Jesu an die längst geglaubte Gottesnähe bei frommen Bestrebungen denken, und in ihm jenes Wesen finden, welches die der Menschheit zugekehrte Offenbarungs-Seite Gottes darstellt?

3) Wenn beim Weltgerichte Matth. 25, 40 45. der Richter als sich erwiesen oder verweigert ansieht, was den Mitmenschen erwiesen oder verweigert ist (*ἐφ' ὁσον ἐποιησατε ἑνι τουτων των ἀδελφων μου των ἐλαχιστων, ἐμοι ἐποιησατε· ἐφ' ὁσον οὐκ ἐποιησατε ἑνι τουτων τῶν ἐλαχιστων, οὐδε ἐμοι ἐποιησατε*), kann er so sprechen, sofern ihm die Haltung des göttlichen Gerichts bloß delegirt ist als einem göttlichen Gesandten? Vielmehr scheint er dadurch seine Person in genauere wesentliche Beziehung zu dem Leben der Brüder setzen zu wollen, und in welcher Würde stellt er damit seine Person dar?

Nach Pirke Aboth Kap. 3. §. 13. war es jüdischer Lehrsatz:

Wer den Geist der Geschöpfe (d. h. der Menschen) erfreut, von dem wird auch der Geist Gottes erfreut; und wer den Geist der Geschöpfe nicht erfreut, von dem wird auch der Geist Gottes nicht erfreut.

כל שרוח הבריות נחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו אין רוח המקום נוחה הימנו:

Zum Verständniß dieser Stelle scheint besonders vergleichenswerth Sanhedrin Kap. 6. §. 5.

אדם מצטער מה לשון אומרת כביכול קלני מראשי קלני מזרועי אם כן כביכול המקום מצטער על דמם שלרשעים שנשפך קל וחומר על דמם שלצדיקים:

„Wenn ein Mensch (Strafe) leidet, was spricht da die Zunge (Gottes)? Wenn man so sagen darf, also: „Das Haupt schmerzt mich, der Arm schmerzt mich" ꝛc. Wenn dergestalt, menschlich zu reden, Gott sich kümmert über das Blut der Gottlosen, das vergossen wird, um wie viel mehr über das Blut der Gerechten?"

Die Identität von Schechinah und dem heiligen Geist ist bekannt; vergl. Elias in Tisbi

קראו ר"ז"ל לרוח הקדש שכינה על שם שהוא שכן על הנביאים:

Mußte nun dieses Dogma nicht von selbst dahin streben, der Schechinah auch das Gericht zuzuweisen? Den Uebergang dazu scheint das zu machen, was von den Alexandrinern dem Logos zugeschrieben wird, daß er nämlich ein Verzeichniß der menschlichen Handlungen führe; vergl. Philo Abrah. ed. Pfeiffer Tom. V. p. 236., wo er heißt: *ἀθανατος ἡ φυσις, παρ᾽ ᾗ τας σπουδαιας πραξεις ἀναγραπτους εἰναι συμβεβηκεν.*

Mußte nicht Jesus durch seinen obigen Ausspruch diejenige Meinung von sich erwecken, welche in ihm jene göttliche Personifikation verwirklicht, Person—geworden fand?

Recensionen.

1.

Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande. Uebersetzt und ästhetisch erklärt von Friedrich Wilhelm Carl Umbreit. Zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe. Heidelberg, in der akademischen Buchhandlung von J. C. B. Mohr. 1828. VIII. u. 72 S. 8.

Philologisch-critischer Commentar zum hohen Liede Salomo's von Johann Christian Carl Döpke. Leipzig, 1829. Verlag von Joh. Ambr. Barth. X. u. 226 S. 8.

Bei der früheren Ausgabe seiner Bearbeitung des hohen Liedes hatte der Unterzeichnete vorzüglich den Zweck, Herder's Liedern der Liebe ein Lied der Liebe entgegenzustellen und zu beweisen, wie eben in der Einheit des Ganzen auch die höchste Schönheit des Einzelnen erst gegeben sey. Die poetische Wärme der Behandlung, hie und da sogar zu stark hervortretend, konnte dem Ausleger wenigstens dafür bürgen, daß man sein Bemühen, den Zusammenhang des Liedes nachzuweisen, nicht als eitele Künstelei einer dünkelhaften Scharfsinnigkeit betrachten würde. Unbefangenen Lesern ist auch wirklich die Erklärung des Liedes als ein Erzeugniß nachdichtender Phantasie erschienen, und dem Verf. ist keine öffentliche Beur-

theilung zu Gesichte gekommen, in der man ihm nicht ein mehr poetisches, als kritisches Interesse bei seiner Arbeit zugestanden oder vielmehr vorgeworfen. Als er nun selbst kürzlich sein vor acht Jahren in Göttingen geschriebenes Büchlein einer kühl reflectirenden Kritik unterwarf, fand er zwar den Ton der Auslegung im Ganzen dem Geiste des orientalisch-biblischen Liedes wohl angemessen, im Einzelnen aber fühlte er sich durch manche schwülstige Auswüchse, ja eine gewisse phantastische Aufspannung unangenehm berührt, und man wird in der neuen Ausgabe das redliche Bestreben nicht verkennen, die üppigen Ranken jugendlicher Phantasie hinwegzuschneiden. Es ist ihm aber dennoch nicht möglich gewesen, seine Ansicht von der dramatischen Form des Gedichts als ein Produkt willkührlicher Einbildungskraft gegen die Einwürfe bedeutender Kritiker zurückzunehmen, sondern es hat sich ihm dieselbe nach öfterer Durchprüfung nur desto fester gestellt. Um jedoch allen Verdacht zu vermeiden, als habe der Erklärer durch die, zwischen die einzelnen Verse der Uebersetzung gelegten, den Gedanken des Dichters fortspinnenden Worte das Urtheil des Lesers voraus bestechen wollen, sind diese jetzt ausgelassen und nur theilweise in die unten angefügten Anmerkungen aufgenommen worden. Was nun diese Anmerkungen betrifft, so sind sie als eine philologische Zugabe zur ersten Bearbeitung zu betrachten, zunächst bestimmt, die Uebersetzung sprachlich zu rechtfertigen; außerdem sind aber auch mit ihnen die früher hinten angefügten Erläuterungen zum ästhetischen Verständniß jetzt größtentheils in ein Ganzes verschmolzen. Bei einer auch nur oberflächlichen Vergleichung der neuen Uebersetzung mit der früheren wird man dem Verf. das Zeugniß nicht versagen können, daß er die Feile fast an jeden Vers gelegt, um seiner zu verbessernden Arbeit nächst dem Vorzuge größerer Gründlichkeit auch den der feineren Anmuth zu verleihen.

Wenn aber die Erklärung schon auf dem Titelblatte der ersten Auflage eine ästhetische genannt wurde, so sollte sie sich von vorne herein in ihrer bestimmten Entgegensetzung gegen die mystische ankündigen, und es ist bemerkenswerth, wie es dem Verf. dennoch hat widerfahren können, daß man ihn von mehreren Seiten zu den allegorischen Auslegern gerechnet. Er vermuthet freilich, daß er durch einige vielleicht nicht bestimmt genug gewählte Ausdrücke in der Einleitung über die dem Morgenländer natürliche Neigung zur Allegorie besonders in der Poesie der Liebe diesen Irrthum selbst verschuldet habe, weshalb er bemüht gewesen, über den streitigen Punct der Auslegung des hohen Liedes sich jetzt faßlicher zu erklären. Ueberhaupt wird man auch die Einleitung in gar manchen Stücken verändert finden, indem es dem Verf. nicht schwer geworden, ganze Seiten auszustreichen, die ihm nicht gehörig Begründetes zu enthalten schienen.

Als voranstehende Anzeige meiner eigenen Auslegung des hohen Liedes bereits geschrieben war, kam mir erst die gleiche Arbeit des Herrn Döpke zu Gesichte. Da der Verf. in der ausführlichen, nur etwas zu breit gedehnten Einleitung mit des Rec. Ansicht von der dramatischen Einheit des Gedichts sich in einen bestimmten Widerspruch setzt, so mag die nähere Beachtung desselben schickliche Veranlassung darbieten, die poetisch empfundene Harmonie des Ganzen wenigstens von einer Seite zu rechtfertigen.

Indem der Verf., in der Sonderung der einzelnen Stücke des Buches vorzüglich De Wette folgend, die zerstreuten Lieder, welche wegen ihres verwirrten und zum Theil verstümmelten Ansehns wahrscheinlich gar nicht zusammen verfaßt und niedergeschrieben, sondern bei verschiedenen Gelegenheiten gedichtet, vielleicht im Munde

des Volkes fortgepflanzt und nachher zusammengestellt wurden, nur in der erotisch-idyllischen Darstellung der gegenseitigen Neigung Salomo's und eines in seinen Harem aufgenommenen Landmädchens dem wesentlichen Inhalt nach vereinigt finden will, doch so, daß sie insgesammt von einem Dichter herrühren, welcher den Zweck gehabt, den hochberühmten Herrn und Meister in der Kunst der Liebe zu verherrlichen, giebt er sich besondere Mühe, die unbequeme Person des Hirten von der Bühne zu entfernen. Denn wiewohl er eingestehen muß, daß an vielen Stellen die Jungfrau von ihrem Bräutigam redet, als wenn er ein Hirte wäre, glaubt er sich doch dieses Räthsel natürlich so lösen zu können, „daß der Dichter die Jungfrau gern in Bildern reden lasse, die ihr aus ihrer Jugendzeit so lieblich entgegenstrahlten, und daß er nicht den zarten und innigen Ton, welcher uns aus seinen Liedern so lieblich entgegenwehe, habe bewahren können, wenn er nicht die Hoheit und Würde des königlichen Liebhabers gemildert hätte, welche bei so zärtlichen Auftritten im Gegentheil lächerlich geworden wäre," und was dergleichen mehr von unsrem Verf. auf eine höchst gesuchte und gezwungene Weise vorgebracht wird, seine einmal gefaßte Meinung gegen den klaren Ausdruck des Buches durchzuführen. Doch wir wollen im Einzelnen zusehen, wie der Verf. in offenbare Künstelei verfällt, um die zwei verschiedenen Personen des Königs und des Hirten in eine zu verwandeln und so den Hauptanstoß bei seiner Hypothese der Zerstückelung des Liedes aus dem Wege zu schieben.

Gleich Cap. 1, 4., wo so deutlich das im Harem eingeschlossene Mädchen den König von einem anderen unterscheidet, dem sie zuruft:

zieh' mich dir nach! o laß uns eilen! —
in sein Gemach hat mich entführt der König —

sieht sich der Verf., um die Worte auf Salomo zu beziehen, zu der Härte genöthigt, מָשְׁכֵנִי durch „reich' mir die Hand" zu übersetzen und אַחֲרֶיךָ mit נָרוּצָה zu verbinden: „dir eilen wir nach," so daß der Ausdruck in dem Sinne des הָלַךְ אַחֲרֵי zu nehmen sey: einem in Liebe ergeben seyn. Demnach müßte nun רוּץ אַחֲרֵי heißen: einen sehr lieben!

Ebenso wird doch gewiß V. 7. ein Hirte angeredet:

sage mir, o du, den meine Seele liebt,
wo weidest du,
wo lagerst du am Mittag?

Unser Verf. aber weiß sich so zu helfen, daß er annimmt, Salomo habe gerade nach der Sitte orientalischer Herrscher die Sommerzeit auf dem Lande, vielleicht in der reizenden Gebirgsgegend am Libanon zugebracht und da ganz patriarchalisch unter Zelten gelebt; die Braut, aus diesen ländlichen Bezirken noch nicht lange in den königlichen Harem entrückt, spräche dann der Anschauung ihrer früheren Lebensweise gemäß und sähe den sonst mit Scepter und Krone drohenden Bräutigam als Hirten mit dem Stabe die Heerden weiden. Es gehört freilich eine starke Einbildungskraft dazu, sich so etwas mit Herrn Döpke wahrscheinlich zu machen, besonders da im letzten Hemistich des Verses noch von den Genossen des Hirten und ihren Heerden die Rede ist, wo einem doch zuviel zugemuthet wird, auch hier den Ausdruck nur bildlich und uneigentlich zu nehmen.

V. 8. ist es gewiß natürlicher, die Antwort dem Angeredeten selbst in den Mund zu legen, als, wie der Verf. thut, die Frauen des Harems sagen zu lassen:

wenn du's nicht weißt, o du der Frauen schönste!
so folge nur der Schaafe Spuren,
und weide deine Zicklein an den Hirtenzelten!

V. 12. wird sehr hart vom Verf. dem Mädchen zugeschrieben, daß sie sich selber rühme:

„so lange der König auf seinem Polster (ruht),
giebt meine Narde ihren Duft,"

während die Worte ganz einfach auf den Hirtenjüngling bezogen den zarten Gedanken enthalten, daß der Bräutigam, wiewohl durch die Trennung von der Geliebten betrübt, doch von einem gewissen freudigen Stolze bewegt wird, weil die blühende Schönheit der Braut ihren Duft bis zum Divan des Königs verbreitet habe.

Cap. 2, V. 5. ruft die Jungfrau aus:

erquicket mich mit Traubenzucker,
mit Aepfeln labet mich!
denn ich bin krank vor Liebe.

Und doch soll nach unsrem Verf. in dem ganzen Stücke Cap. 1, V. 9. — Cap. 2, V. 7. der Wechselgesang der zusammengetroffenen Liebenden enthalten seyn! Wie unnatürlich! — V. 6. ist das Futur. תְּחַבְּקֵנִי auch viel bequemer als Wunsch zu fassen, aber Herr Döpke übersetzt:

seine Linke mir unterm Haupt,
seine Rechte umschlingt mich.

Aus diesen wenigen Beispielen geht schon deutlich genug hervor, daß der Verf. in seiner Erklärung consequenter gewesen wäre, wenn er sich geradezu auf die Seite derjenigen geschlagen, die eben deswegen, weil das Mädchen bald mit einem Hirten, bald mit dem Könige rede,

gar keine bestimmte Geschichte in unsrem Buche finden, sondern nur unverbundene lyrische Bruchstücke. Rec. ist aber der festen Ueberzeugung, daß wer einmal die Person des Hirten im Liede zugiebt, nothwendig auch zur Anerkennung eines dramatischen Ganzen durchdringen müsse und dem Versuche, ein solches exegetisch nachzuweisen, sich nicht entziehen könne. Die weitere Rechtfertigung meines eigenen Versuchs muß ich anderen Kritikern überlassen; mir kömmt es hier nur zu, über des Herrn Döpke Uebersetzung und Auslegung, sowie über den einen oder andern Punct seiner Einleitung noch einige Worte hinzuzufügen.

Was zuerst die Uebersetzung betrifft, so wollen wir, damit unser Urtheil über dieselbe nicht zu hart erscheine, die allgemeine Bemerkung vorausschicken, daß eben, weil die hebräische Dichtkunst kein bestimmtes Metrum darbiete, die Verdeutschung alttestamentlicher Poesien ein sehr mißliches Geschäfte sey. Da der Uebersetzer nämlich nur den allgemeinen Rhythmus, welcher in dem Parallelismus der Versglieder den wohltönenden Zauber poetischen Klanges bildet, auszudrücken hat, so gehört ein besonders feiner Sinn dazu, diese unbeschreibliche Musik der Darstellung in einer solchen erhabenen Allgemeinheit wiedertönen zu lassen. Unsrem Verf. scheint aber das Gehör für poetischen Rhythmus von der Natur gänzlich versagt zu seyn, denn die Sprache seiner Uebertragung entbehret alles Wohllauts; die meisten Verse klingen steif und holperig. Wir wollen dieses an einigen Beispielen zeigen.

Cap. 1, V. 4. fällt höchst widrig in's Ohr, indem besonders der eingeschlichene Reim den ganzen Vers verdirbt:

Reich' mir die Hand — dir eilen wir nach!
Mich führte der König in sein Gemach!

Wir frohlocken, wir freuen uns dein,
wir preisen deine Liebe mehr, als Wein;
aufrichtig liebt man dich.

Unangenehm hüpfend beginnt V. 8:

und weißt du das nicht, du schönste der Weiber—

Wie steif klingt Cap. 2, V. 9:

meinem Roß unter Pharao's Gespannen
gleich' ich dich, meine Liebe.

Die schöne Einladung zur ländlichen Frühlingsfeier Cap. 2, V. 10—13. übersetzt Herr Döpke also:

Er spricht, mein Geliebter, er spricht zu mir;
Steh' auf, meine Liebe, meine Schöne, und komm' heraus.
Denn sieh', der Winter ist vergangen,
der Regen hat aufgehört und ist vorüber.
Schon zeigen sich Blumen auf der Flur,
die Zeit des Gesanges naht,
und die Stimme der Turteltaube läßt sich hören auf unsern Feldern.
Der Feigenbaum hat seine Früchte gereift,
der Weinstock blüht und duftet.
Steh' auf, meine Theure, meine Schöne, so komm' doch!

Die süße Anmuth dieses Liedes, das uns im Originale wie der linde Hauch einer stillen Frühlingsnacht anweht, ist durch solche Uebersetzung völlig verwischt. Besonders das prosaische Schlußwort: „so komm doch" möchte die schlummernde Braut sehr unsanft erweckt haben. Es sey mir vergönnt, meine eigene Uebersetzung dieses Stücks zur vergleichenden Prüfung gegenüber zu stellen:

Es fängt mein Freund zu reden an und spricht
zu mir:
erheb' dich, meine Freundin, meine Schöne,
komm!
Denn sieh! der Regen ist vorbei, davongezogen.
Es zeigen sich die Blumen auf der Erde,
die Zeit des Sanges ist erschienen,
der Turteltaube Ruf auf unsren Fluren läßt sich
hören.
Der Feigenbaum würzt seine Früchte schon,
die Rebenblüthen duften.
Erheb' dich, meine Freundin, meine Schöne,
komm!

Eben so wollen wir die unvergleichliche Beschreibung wahrer Liebe Cap. 8, V. 6—7. in doppelter Uebersetzung hier mittheilen:

Herr Döpke:

Denn stark wie der Tod ist die Liebe,
fest wie das Todtenreich die Liebesgluth.
Ihre Glut ist wie des Feuers Glut, eine Flamme
Gottes.
Mächtige Wasserfluthen vermögen die Liebe nicht
auszulöschen,
und Ströme sie nicht zu vertilgen.
Wenn ein Mann auch all' seine Habe für die
Liebe hingäbe,
verächtlich würde er zurückgewiesen.

Dagegen Umbreit:

Ja! stark, dem Tode gleich, ist Liebe,
Fest wie das Todtenreich — ihr Eifer!
Ihre Flammen — Feuerflammen!
Feuergluth des Herrn!
Viele Wasser können nicht die Liebe löschen,

Ströme können sie nicht überfluthen.
Und wollt' ein Mann auch alle Habe seines
Hauses um die Liebe geben —
Spott und Verhöhnung würde ihm! —

Es würde uns nicht schwer fallen, die Unschönheit der Uebersetzung des Herrn Döpke und namentlich die unpoetische Wahl mancher Ausdrücke noch weiter im Einzelnen nachzuweisen. Ueberhaupt will es uns bedünken, als wenn dem Verf. der reine Geschmack abgehe, welcher zur Auslegung eines Dichterwerkes vor allem nöthig ist. So bläht er sich doch allzusehr in einer gewissen süßlichen und selbstgefälligen Breite auf, wenn er sich abmüht, den poetischen Sinn des Liedes auseinander zu legen. Dabei fehlt es nicht an wirklichen Anstößigkeiten, wie z. B. S. 13, wo es heißt: „es muß jeden befremden, der die Ansicht von Velthusen, Stäudlin u. a. liest, wie Salomo als ein gehörnter Ehemann allen Rendez-vous des Schäfers mit seiner ehemaligen Geliebten gutwillig zusehen muß." Es ist dieß eine von denjenigen Stellen, bei denen man sich fast wundert, wenn man sie gedruckt liest, daß nicht schon der Setzer ein NB. an den Rand des Manuscripts gemacht, ob der Herr Verf. sich vielleicht verschrieben oder die Worte wieder auszustreichen vergessen habe.

Der Commentar nun zeigt allerdings von Fleiß, Belesenheit und guter Kenntniß der hebräischen Sprache; er ist dabei der ausführlichste, welcher seit Velthusen erschienen. Aber gerade wie dieses gelehrten, nur nicht zur geschmackvollen Auslegung berufenen Mannes höchst sorgfältige Arbeit an einer gewissen mühseligen und peinlichen Umständlichkeit leidet, wenn er, zum Beispiel, Zeugnisse aus den Classikern beibringt, daß die Weinblüthe wirklich einen angenehmen Geruch von sich gebe, so hätte auch das Werk unsres Verfassers, unbeschadet der Gründ-

lichkeit, gar bequem in das Kürzere und Gedrängtere sich zusammenziehen lassen. Doch wir wollen die Auslegung in einzelnen Erklärungen näher beleuchten.

Cap. 1, 2. übersetzt der Verf.:

o würde mir ein Kuß von seinem Munde!

Richtig faßt er das מִן von נְשִׁיקוֹת partitiv, aber wenn er das letztere so zum Subject macht, daß er die wörtliche Uebersetzung herausbringt „es küsse mich (ein Kuß) von den Küssen seines Mundes," so entsteht doch offenbar eine große Sprachhärte. Die zur Erläuterung angeführte Stelle Hiob 27, 6. paßt in so fern nicht ganz, weil dort מִיָּמַי nicht das Subject bildet; und so verhält sich's auf gleiche Weise mit dem מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל 2 Mos. 17, 5; hingegen 2 Sam. 11, 17. gehört eher hieher, da מִן־הָעָם und מֵעַבְדֵי דָוִד wirklich als Nominativ zu betrachten ist; nur macht hier die Verbindung desselben mit dem Verb. rücksichtlich des Genus keine Schwierigkeit, aber an unserer Stelle allerdings. Einfacher und natürlicher bleibt immer die Annahme des Bräutigams als Subject und die Uebersetzung:

o küßte er mich doch mit Küssen seines Mundes,

wobei wir freilich in der Erklärung hinzufügen müssen, daß es eigentlich heißen sollte: er küsse mich von seines Mundes Küssen, was aber unsre Sprache nicht verträgt. — V. 6. versteht der Verf. unter כֶּרֶם, indem das Mädchen sagt: „meinen eignen Weinberg hütete ich nicht," höchst seltsam ihren weißen Teint. Wir werden weniger gegen den gesunden Geschmack verstoßen, wenn wir bei dem bildlich gewählten Ausdruck an die Freiheit, das köstlichste Besitzthum einer Jungfrau, denken. V. 7. ist das letzte He-

mißlich übersetzt: „damit ich nicht, bedeckt von Schaamroth, zu den Heerden deiner Genossen gehe." Das vielfach gedeutete כְּעֹטְיָה ist allerdings dem allgemeinen Sinne nach richtig genommen, und Rec. hat schon früher diese Erklärung gegeben, nur möchte er nicht die bloße Erröthung des Gesichts eine Decke nennen, sondern glaubt, daß der Dichter ein wirkliches Verhüllen der Verschämten habe bezeichnen wollen. — V. 12 ist מֵסַב richtig durch Divan erklärt und durch Polster übersetzt. Man kann dabei auch an das arab. مِسْوَرَةٌ pulvinar. orbiculatum erinnern. Vergl. Kosegarten's arabische Chrestomathie, S. 3.

Cap. 2, 7. läßt der Verf. in der Uebersetzung des Schlummerliedes אֶת־הָאַהֲבָה aus, wovon kein Grund einzusehen. „Weckt sie nicht auf, störet sie nicht, bis es ihr gefällt".

Cap. 4, 3. sind die Worte וּמִדְבָּרֵךְ נָאוֶה übersetzt: „und deine Zunge süß." Richtig versteht der Verf. unter dem mit מ gebildeten nom. das Werkzeug der Rede und denkt nicht mit andern Auslegern an die Lieblichkeit derselben. Aber es widerstrebt dem Geschmack, daß der Dichter nächst der Lippe, die er mit einer Purpurschnur vergleicht, die Zunge im Munde als süß sollte gerühmt haben. Passender scheint es, מִדְבָּר in der Bedeutung des Mundes im Sprechen zu nehmen.

Den vielerklärten Vers Cap. 6, 12. übersetzt der Verf.:

Ich vermuthete es nicht — da gab mir mein Verlangen
Die Schnelligkeit der Gespanne meines edlen Volks.

In dieser Deutung der dunkeln Stelle, die er mit Recht die schwierigste im ganzen h. L. nennt, stimmt er am nächsten mit Aben Esra überein. Er sucht sich die Worte im Zusammenhange so zu erklären, daß er sich vorstellt: der König sey mit einigen Freunden in den Garten gegangen, die Braut komme später auch dahin und entschuldige sich: nicht um sie aufzusuchen, sey sie mit der Eile eines schnellen Gespanns hierher gekommen, sie wolle sich daher gleich wieder entfernen. Auch dürfe man vielleicht annehmen, daß ein בְּ oder עַל vor מַרְכְּבוֹת zu suppliren sey, wo dann der Sinn entstehe, die Braut sey wirklich auf einem Wagen in den Garten gefahren. Rec. will über diese Erklärung mit dem Verf. nicht streiten und nur zu den bereits in dieser Zeitschrift niedergelegten (s. B. 1. H. 1. S. 160) noch folgende Verbesserung nach der zweiten Ausgabe seiner Bearbeitung des h. L. hier hinzufügen. Ich übersetze jetzt:

Vergessen hab' ich, daß ich mich erhoben
zum Wagen meines edlen Volks!

Sehr wahr tritt in dieser poetischen Selbstvergessung der Königin die unaustilgbare Befreundung der Hirtin mit der einfachen Schönheit der Natur hervor. Daß sie sich aber mit einem Wagen vergleicht, paßt in so fern gut, als, wie bekannt, Rosse und Wagen vorzüglich Salomo an seinem Hofe eingeführt, weshalb die königliche Würde durch den Wagen recht eigentlich symbolisirt werden konnte.

Cap. 7, 10. lautet bei dem Verf.:

Dein Gaumen wie guter Wein —
„der gerade zu meinem Geliebten strömt,
„und sanft über die Lippen der Einschlummernden fließt.

Das לְמֵישָׁרִים ist hart übersetzt, so wie überhaupt dem ganzen Verse die reizende Geschmeidigkeit fehlt, welche in

den Worten des Originals liegt. Der Verf. legt sich die Worte so aus, daß die Braut des Königs Mund, „der von überschwenglicher Liebesglut übersprudele," mit einem Kuß versiegele; dieser nämlich werde mit berauschendem Wein verglichen. — Das kritisch angefochtene und von mir selbst früher verworfene לְדוֹדִי vertheidigt der Verf., worin ich ihm jetzt beistimme, weil es in einem bestimmten Bilde die süße Trunkenheit des Freundes malt, dem der König einen Becher sanft über die Lippen gleitenden Weines reicht. Möchte ich doch auch, will er sagen, als ein so lieblich Berauschter an deinem Munde hangen! So entspricht das verdächtige Wort ganz der genauen Scenen-Zeichnung, die wir überhaupt an unsrem Dichter bewundern. Dem Freunde gegenüber erscheinen vortrefflich die יְשֵׁנִים, die im Schlummern Dahinsinkenden, indem der nicht langsam genug zu trinkende Wein über ihre Lippen hinschleicht (דּוֹבֵב). Ich übersetze:

> dein Gaumen — möchte er mir seyn, wie guter Wein,
> der meinem Lieben angenehm hinuntergleitet,
> sanft fließend über der Schlummernden Lippen.

Ueber Verfasser und Abfassungszeit des h. L. giebt Herr D. seine Meinung S. 23 ff. in der Einleitung ab. „Salomo selbst kann die Lieder nicht gedichtet haben, denn er als der Besungene ist deutlich von dem Besingenden unterschieden; der Dichter erscheint zwar als sehr theilnehmend an der Sache des Königs, aber doch nicht in dem Grade, daß beide als einerlei Person betrachtet werden dürfen. Es ist überhaupt sehr unwahrscheinlich, daß der König seine eigene Liebe zum Gegenstand eines Gedichts gemacht habe, und namentlich kann das Brautlied Cap. 3, 6—11. nicht von ihm selbst herrühren. Dennoch aber spiegelt sich der Salomonische Hof mit solcher Frische und Lebendigkeit in unsrem Buche ab, daß es nothwendig einem jenem nahe ste-

henden Zeitgenossen des Königs zugeschrieben werden muß. Die Sprache wenigstens ist nicht so beschaffen, daß sie uns nöthigte, das Lied unter die Salomonische Periode herunterzusetzen, denn wenn man öfters aus einzelnen Wörtern und Ausdrucksweisen, die man Aramäismen genannt, auf einen späten Ursprung hat schließen wollen, so bedachte man nicht, "daß diese Lieder in dem ungezwungenen Volkstone verfaßt sind und Gegenstände des gewöhnlichen Hof- und Volkslebens behandeln, und daß gewiß ungewöhnlichere Wortformen, die im Volke verbreitet waren, hierin eher einen Platz fanden, als bei Schriftstellern, die ernstere Sachen behandelten".

Wie sich nun einmal dem Rec. Schema und Einheit des h. L. ungezwungen ergeben, kann er dem Verf. in der Behauptung nicht beistimmen, daß unser Buch nothwendig auch am Salomonischen Hofe geschrieben seyn müsse, weil dieser in ihm treu und lebendig abgebildet sey. Denn es möchte fast die Erinnerung überflüssig erscheinen, daß selbst ein ganz später Dichter der hebräischen Literatur mit Leichtigkeit einzelne Züge und Bilder aus dem Leben eines Königes habe entlehnen können, dessen Name noch jetzt durch das ganze Morgenland in einem wunderbar poetischen Glanze leuchtet. Was Rec. mit Bezug auf die Einwendung gegen seine schon früher geäußerte Meinung von einem späten Zeitalter des h. L. mit Sicherheit sagen zu dürfen glaubt, hat er jetzt in der zweiten Ausgabe des Liedes der Liebe S. 23. und 24. in kurze Worte zusammen gedrängt. Es heißt hier unter anderen: „so lange man wenigstens nicht den Beweis zu widerlegen gelernt, daß die letzten sechs und zwanzig Capitel der Jesaianischen Sammlung, welche doch einen hohen Schwung des freiesten Geistes beurkunden, in die Zeit der Chaldäischen Gefangenschaft gesetzt werden müssen, wird man auch das Ergebniß der scharfsinnigsten Kritik und gründlichsten Sprachforschung nicht umzustoßen ver-

mögen: das hohe Lied gehöre gleichfalls in die Reihe der spätern Erzeugnisse der hebräischen Literatur".

Zum Schluß wird es manchen Lesern nicht uninteressant seyn, die verschiedenen Erklärungen des h. L. nach der Eintheilung unsres Verf. zu überblicken. Er ordnet sie in zwei Hauptclassen, die allegorische und ästhetische, die aber wieder in einzelne, zusammen zehn Arten zerfallen. Die allegorische Erklärung gestaltet sich 1) historisch: Chaldäischer Thargumist, Rosenmüller; 2) prophetisch: Coccejus; 3) typisch: mehrere Rabbinen, Lowth, Mercerus; 4) politisch-theologisch: Augustin, Luther, Hug, Kaiser: 5) rein-mystisch: Athanasius, Origenes; 6) hieroglyphisch: Puffendorf. — Die ästhetische Auslegung gestaltet sich aber 7) eigentlich: Theodorus von Mopsvestia, Castalio, Teller, Herder, Kleuker, Döderlein, Hufnagel, Paulus, Eichhorn, De Wette, Augusti; 8) sinnlich-allegorisch: Grotius; 9) moralisch: J. D. Michaelis, Jacobi, Velthusen, Ammon, Stäudlin, Lindemann, Beyer, Umbreit, Ewald; 10) bukolisch: Lessing.

Wollten wir diese scharfe Sonderung der einzelnen Erklärungsversuche zugeben, so könnten wir des Herrn Döpke Auslegungsweise als eine 11te Art die panegyrische nennen.

F. W. C. Umbreit.

2.

Ueber bildliche Darstellung der Gottheit, ein Versuch von Carl Grüneisen. Stuttgart, Gebrüder Franckh. 1828. V. 149 S. 8.

Der Verf. hatte diesen Aufsatz zur Einrückung in das Kunstblatt des Morgenblattes bestimmt; aber der Stoff häufte sich unter seinen Händen so, daß er sich entschloß, diese besondere Schrift über den auf dem Titel bezeichneten Gegenstand herauszugeben. Wiewohl nun dieselbe sich zunächst an den Leserkreis der Künstler und Kunstliebhaber wendet, so dürfte sie doch auch von dem Theologen beachtet werden, da in ihr manche treffende Winke für Religionsphilosophie, Moral und Liturgik niedergelegt, und interessante Mittheilungen aus der Religions- und Kirchengeschichte durch sie gegeben sind.

Die Abhandlung zerfällt in 5 Abschnitte. Im ersten wird vom philosophischen Standpunct aus über bildliche Darstellbarkeit der Gottheit im Allgemeinen gehandelt, mit besonderer Rücksicht auf Herrn von Wessenbergs Schrift: „Die christlichen Bilder, ein Beförderungsmittel des christlichen Sinnes.“ 2 Bde. 1827. Wenn nämlich dieser geistreiche katholische Theologe die malerischen Darstellungen der Gottheit mit der psychologischen Bemerkung zu vertheidigen sucht, daß jeder menschliche Geist überhaupt das höchste Wesen nur im Bilde zu erkennen vermöge, und daß daher, was der menschlichen Sprache erlaubt sey, auch dem Pinsel des Malers gestattet seyn dürfe: so hat Herr Grüneisen zweierlei dagegen zu erinnern: 1) sey jener Satz, daß man sich von Gott nur eine bildliche Vorstellung machen könne, gar sehr zu beschränken, und 2) sey dann immer noch

ein großer Unterschied zwischen der beweglichen, in ihren Bildern wechselnden Sprache und der die sinnliche Anschauung räumlich fesselnden Kunst. Das Erstere betreffend, muß Rec. offen gestehn, daß es ihm immer als eine Aeußerung der Geistesträgheit erschienen ist, wenn man den krassesten Anthropomorphismus, der sich seit einiger Zeit in der religiösen Sprache wieder geltend gemacht hat, mit der trivial gewordenen Bemerkung zu bemänteln sucht, daß der Mensch sich auch das Göttliche nur menschlich denken könne. Vielmehr ist es ihm (so wenig er den tiefern Sinn jener psychologischen Bemerkung in Abrede stellen will) aus der Seele geschrieben, was der Verf. S. 8 und 9. sagt: „Wir sind überzeugt, daß der menschliche Geist, ob es ihm „gleich schwer fällt, sinnliche Attribute, körperliche Eigen„schaften und Merkmale von der Idee des Absoluten ganz „abzulösen, dennoch zu solcher Läuterung und Erhebung „seiner Vorstellung berufen ist durch den Begriff der „Gottheit selbst, als einer immateriellen, reingeistigen Sub„stanz. Wir glauben deßhalb, der Mensch vermöge sich „der lautern Idee dadurch immer mehr anzunähern, daß „er, sinnliche Vorstellungen mit dem Gedanken an Gott zu „verbinden, sorgfältig vermeidet, und daß er den von „sinnlichen Bildern entleerten, durch die blos negativen „Bestimmungen des Verstandes freilich kalt und dürr ge„wordenen Begriff mit den Ahnungen und Gefühlen des „Gemüthes, der unmittelbaren Quelle religiöser Erkennt„nisse und heiliger Gesinnungen, erfüllt, erwärmt und be„lebt. Es muß in Jedem, welcher darnach ringt, ein so „unmittelbares Gefühl des Absoluten, ein so reines Be„wußtseyn der Gottheit entstehen und nach und nach blei„bend sich befestigen können, daß er, ohne sich nach sinnli„chen Hülfsmitteln des Gedankens umzusehen, eine Vor„stellung des göttlichen Wesens und seiner einzelen (einzel„nen) Eigenschaften und Thätigkeiten besitzt. In einzelen „Momenten ist wohl den Meisten solch reine Idee in der

„Seele aufgetaucht; wir müssen streben, die geistige Weihe „des einzelen Moments dem ganzen Leben mitzutheilen."

Der zweite Abschnitt beleuchtet den Gegenstand mit dem Lichte der christlichen Offenbarung. „Der Christen geistiges Bild von Gott, sagt Herr von Wessenberg sehr richtig, ist das eines allmächtigen und alliebenden Vaters"; aber wenn er dann fortfährt: „und dieses Bild ist wohl „das einzige, das der Kunst die Möglichkeit darbietet, die „Eigenschaften Gottes einigermaaßen befriedigend darzu„stellen", und darauf fragt: „warum sollte die Kunst ihn „nicht in der Gestalt eines ehrwürdigen Greises, voll Ho„heit und Liebe darstellen?" so hat wohl Herr Grüneisen vollkommen recht, wenn er Bedenklichkeiten dagegen erhebt. Vielmehr will es den Rec. bedünken, als ob jene gemalten Gottvaterbilder gar nicht zunächst aus der religiösen Anschauung Gottes als Vaters aller Menschen, sondern aus der sinnlichen Auffassung des dogmatischen Verhältnisses des Vaters zum Sohn (in der Weise der nicäischen Lehre) hervorgegangen seyen; denn wozu sonst jenes mehr großväterliche, als väterliche Aussehen, das unwillkürlich an den heidnischen Saturn erinnert? Einen Vater als solchen kann man nicht malen, weil das Wort an keine konkrete Wirklichkeit, sondern an ein abstraktes Verhältniß erinnert; aber eben darum ist die Bezeichnung Gottes als eines Vaters die schönste und würdigste, weil sie, statt ein leeres Bild in der Phantasie hervorzurufen (wie dieß mehr oder weniger bei dem Wort König, Hirt u. s. w. der Fall seyn kann), das Gemüth unmittelbar in die wahre Verfassung setzt, die zu lebendiger Aneignung des Göttlichen nothwendig ist.

Der dritte Abschnitt zeigt von praktischer Seite den schädlichen Einfluß, welchen Abbildungen der Gottheit auf die geistige und sittliche Bildung des Volkes haben; wäh-

rend Abbildungen Christi nicht nur als zuläßlich, sondern das religiöse Leben fördernd betrachtet werden. (S. 54.) „Christus, der Grund der Erlösung, der Mittelpunkt des „christlichen Glaubens, die menschgewordene Kraft und „Liebe Gottes, der von Gottes unendlichem Wesen und „Willen durchdrungene und geheiligte Mensch, sey und „bleibe der Gegenstand frommer Kunstdarstellung. In „ihm ist gleichsam ein körperliches Bild des Höchsten er„schienen; denn die erhabenen Eigenschaften, die er besaß, „die vollkommene Tugend, die er ausübte, sind auf sei„nem Angesichte, in der Haltung, im ganzen Wesen sei„nes äußern Menschen ausgedrückt. Es ist die höchste „Aufgabe für den Künstler, dieses Ideal göttlicher Mensch„heit durch den Pinsel oder Meisel zur genügenden An„schauung hervorzurufen, und wohl hat dabei der fromme „Glaube des Herzens, der vertraute Umgang mit dem „Worte des Herrn und die Richtung des Willens und Le„bens auf Geist und Leben Christi zum (sic) Gelingen der „Arbeit nicht geringern Einfluß, als Naturanlage zur „Kunst, Studium der Natur und Antike und fertige Hand„habung der Werkzeuge und des Materials" (vergl. auch S. 65). In Beziehung jedoch auf das obige „Oder" bemerkt Rec., daß ihm doch zwischen Pinsel und Meisel hier ein wesentlicher Unterschied statt zu finden scheint, und ohne als Laie in der Kunst dem Danneckerschen Meisterwerke zu nahe treten zu wollen, kann er sich doch des Zweifels nicht erwehren, ob ein Christusbild überhaupt Gegenstand der Plastik werden könne? Ist es doch nicht der äußern Formen Wohlgestalt, wie wir sie am belvederischen Apoll bewundern mögen, sondern die in Knechtsgestalt einhergehende innere Schönheit der Seele, welche uns in dem Sohne Gottes dargestellt werden soll; und ist etwas geeignet, diese verborgene Würde von sich zu strahlen, so ist dieß allein des Leibes Licht, das Auge (Matth. 6, 22.), wozu noch die über die ganze Physiognomie aus-

gegossene Glorie des Kolorits als erhebende Folie tritt. Sollte es nicht richtig seyn, was auch von Andern schon häufig behauptet worden ist, daß die Kunst des Meisels überhaupt mehr dem heidnisch Antiken, die der Farben aber vorzüglich dem innigen Geiste des Christlichen eigne?

Der vierte und größte Abschnitt ist der geschichtliche. Wir lernen daraus, daß die reine Feuerlehre des Orients die Abbildungen des höchsten Wesens eben so sehr verwirft, als Judenthum und Islam. Letztere sind aber dadurch merkwürdig, daß sie, bei aller Scheu vor künstlerischen Darstellungen der Gottheit, dafür in der Sprache dem üppigsten Bilderdienste huldigen (man sehe den Talmud, wie den Koran). Daß man in der christlichen Kirche erst sorgfältig alle Bilder vermied, ist bekannt. Symbole, wie die des Fisches u. s. w., gehören nicht hieher. (Hier vermißte übrigens Rec. neben Anführung der archäologischen Schriften von Basnage, Augusti, Schöne und Neander die gehaltvolle des Bischofs Münter: „Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen." Altona, 1825. 2 Hefte, 4.) Später entstanden Abbildungen von Christus und den Aposteln, aber solche von Gottvater werden erst seit dem 13ten Jahrhundert üblich. In welchem merkwürdigen Zusammenhange übrigens diese Theoplastik mit der Hierarchie stand (indem Gottvater seinem Statthalter auf Erden bis auf die dreifache Krone nachgebildet ward!), ist auf eine witzige Weise dargethan.

Endlich beschäftigt sich der fünfte Abschnitt noch besonders damit, wie man auch in der religiösen Sprache das grob Bildliche und Anthropomorphische vermeiden könne, ohne dadurch dem dichterischen Ausdruck wehe zu thun. Milton steht unserm Verf. hierin höher, als Klopstock. Aus Herder, Göthe, Byron und Lamartine werden

Beispiele mitgetheilt, und das Studium dieser Dichter auch den bildenden Künstlern empfohlen.

Möchte diese lehrreiche Schrift auch unter den Theologen, und namentlich unter den Kanzelrednern viele Leser finden. Bei dem zur Sinnlichkeit hinneigenden falschen Mysticismus unsrer Zeit, der sich so oft in geschmacklosen Gaukeleien einer überreizten Phantasie gefällt, ist sie ein kräftiges Wort zu seiner Zeit, dem man jedoch von der andern Seite eben so wenig die wahre Tiefe und Innigkeit des Gemüthes absprechen wird. Der Styl des Verf. ist des Gegenstandes würdig, doch hie und da zu sehr gedrechselt, um als Muster empfohlen zu werden.

Hagenbach.

3.

Lehrbuch der Pastoral-Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Pastoral-Weisheit. Als Leitfaden zu seinen Vorlesungen entworfen von D. Friedr. Burch. Köster, ordentlichem Professor der Theologie und Director des homiletischen Seminars an der Universität zu Kiel. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. 1827.

Es fehlt freilich nicht an Hand- und Lehrbüchern der sogenannten Predigerwissenschaften, denen man ihr besonderes Verdienst immerhin lassen kann, ohne jedoch die Forderungen der Wissenschaft durch sie befriedigt zu sehen. Eine neue Bearbeitung und Darstellung derselben kann daher um so weniger überflüssig erscheinen, je mehr sie sich

die Fortbildung der Pastoralwissenschaft und das Festhalten des protestantischen Prinzips zur Pflicht macht. Beides war Hauptabsicht des Verf. vorliegender Schrift. Es kam ihm nicht blos darauf an, einen zweckmäßigen Leitfaden für seine Vorlesungen zu erhalten, er wollte zugleich seine Wissenschaft weiter führen und die Grundsätze derselben aus dem Mittelpunkt der protestantischen Lehre entwickeln. Dies ist auch mit Erfolg in diesem Buche geschehen. Ueberall wird nach bestimmten und klar gefaßten Grundsätzen das Ganze geordnet und das Einzelne beurtheilt, es tritt überall das Bestreben hervor, den Standpunkt der kirchlichen Gemeinschaft festzuhalten und von diesem aus die verschiedene Richtung der Thätigkeit des Predigers zu würdigen. Dabei nimmt man überall eine eben so große Milde in der Beurtheilung entgegengesetzter, oder abweichender Ansichten, als feste Entschiedenheit gegen das offenbar Falsche und besonders gegen die Verkennung der christlichen Wahrheit überhaupt und der kirchlichen Gemeinschaft insbesondere an dem Verf. wahr. Seine Rathschläge zur würdigen Führung des geistlichen Amtes und für besondere Fälle sind wohl überdacht und zweckmäßig, und nirgends wird man von Einseitigkeiten, wie sie sonst in Schriften über die Amtsführung des Predigers so gewöhnlich sind, gestört. Schon diese allgemeinen Bemerkungen mögen auf die Vorzüge des vorliegenden Lehrbuchs hinweisen. Bevor wir jedoch dem Verf. ins Einzelne folgen, sey es uns verstattet, einen prüfenden Blick auf den Plan des Ganzen zu werfen.

Nach einer allgemeinen Einleitung, in welcher von dem Wesen des geistlichen Standes und der Pastoralwissenschaft überhaupt gehandelt wird, giebt der Verf. zuerst eine Darstellung der Liturgik, sodann der Seelsorge, alsdann kommt er auf die Homiletik und zuletzt werden die Lehren und Grundsätze der Prediger-

Katechetik dargestellt. Das Ungewöhnliche dieser Eintheilung kann allerdings kein Grund gegen ihre Haltbarkeit seyn, sobald sich diese genügend darthun läßt. Der Verf. sucht dies auf folgende Weise zu gewinnen: „Der Umstand, sagt er (allg. Einl. §. 21.), daß die dem Geistlichen zu Gebote stehenden Mittel zum Zwecke entweder das Wort, oder die That, entweder gegebene (objective), oder freie (subjective) sind, kann nur Princip für die Behandlung, nicht für die Eintheilung unsrer Wissenschaft seyn. Denn Wort und That, die gegebene und selbstthätige Wirksamkeit des Geistlichen sind unzertrennlich mit einander verbunden und müssen sich daher wechselseitig durchdringen. Einen schärferen und bequemeren **Eintheilungsgrund** finden wir in dem Verhältnisse der geistlichen Thätigkeit zu dem Ganzen der Gemeine. Der Geistliche kann nämlich, um seinen Zweck zu erreichen, entweder durch das Ganze (im Cultus) auf die Einzelnen, oder durch die Einzelnen (im Leben) auf das Ganze zu wirken suchen. In der ersten Rücksicht heißt er Liturgus, in der zweiten Seelsorger, und die ganze Pastoralwissenschaft, mit welcher wir es hier zu thun haben, zerfällt demnach in **Liturgik** und in die **Wissenschaft der Seelsorge**. Zu der liturgischen Thätigkeit des Geistlichen gehört nun auch das Predigen und Katechisiren: folglich müßten genau genommen Homiletik und Katechetik Theile der Liturgik ausmachen. Allein ihrer besondern Wichtigkeit und Schwierigkeit wegen pflegt man diese beiden Theile für sich — unter dem gemeinschaftlichen Titel der geistlichen Rhetorik — abzuhandeln.". **Zunächst** fällt es auf, daß der Verf. in der Behandlung der einzelnen Theile der Pastoralwissenschaft den von ihm für richtig und sicher gehaltenen Eintheilungsgrund nicht festhält, sondern um der gewöhnlichen Ordnung willen insofern verläßt, inwiefern er erst nach der Darstellung der Wissenschaft der Seelsorge zu der geistlichen Rhetorik nach ihren beiden Hauptrich-

tungen übergeht. Er scheint damit ohne wissenschaftlichen Grund seine eigene Eintheilung um der bequemeren Darstellung willen wieder aufzuheben. Gehören einmal die Homiletik und die Katechetik zur Liturgik, so sehen wir nicht ein, warum sie nicht auch in ihrer wissenschaftlichen Darstellung nach diesem ihrem Verhältniß zu dem Ganzen der Pastoralwissenschaft geordnet und behandelt werden sollten? Die Uebersicht dieses Ganzen würde ja dadurch nicht nur erleichtert werden, sondern es würde auch in seiner naturgemäßen Anordnung erscheinen. Statt dessen treten jetzt Homiletik und Katechetik, wohl nicht ganz consequent, außerhalb des von dem Verf. selbst angegebenen systematischen Zusammenhanges auf. — Ferner aber scheint der Eintheilungsgrund, dem der Verf. folgte, selbst doch immer noch das Unbequeme zu haben, daß nach demselben die einzelnen Wissenschaften des geistlichen Berufs nicht mit einer gewissen Nothwendigkeit sich ordnen lassen. So z. B. läßt sich von der Katechetik wohl kaum behaupten, daß der Prediger durch die von ihr geregelte Thätigkeit durch das Ganze der Gemeine auf Einzelne zu wirken suche. Vielmehr hat er bei seiner katechetischen Wirksamkeit so viel nur möglich auf die Bedürfnisse der Einzelnen zu achten, und nur durch die stete Berücksichtigung dieser wird es ihm gelingen können, für und auf das Ganze etwas zu wirken. Der Verf. spricht ja selbst von der speciellen katechetischen Behandlung der Proselyten, Kranken, Gefangenen u. s. w. (S. 311.), und geht also hier wieder von seinem allgemeinen Eintheilungsgrunde ab, oder vielmehr, dieser zeigt sich hier als unbequem. So sehr wir uns daher auch bemüht haben, die Eintheilung, welche der Verf. bei der Anordnung seines Plans für das Ganze der Pastoralwissenschaft befolgt hat, als die zweckmäßigste und am besten begründete zu erkennen, so haben wir es doch dahin nicht bringen können. Im Gegentheil scheint uns die Berücksichtigung der Mittel, durch welche der

Geistliche den Zweck seiner Berufsthätigkeit zu erreichen suchen soll, nicht blos das Princip für die Behandlung, sondern auch für die Eintheilung der Pastoralwissenschaft an die Hand geben zu müssen. Das vorzüglichste Mittel der geistlichen Wirksamkeit ist aber in der evangelischen Kirche überall das Wort. Sofern dieses als Mittel zur Belebung und Förderung der christlichen Gesinnung und des christlichen Lebens in der kirchlichen Gemeinschaft angewandt werden soll, kann es nur seinem Grunde nach als etwas Gegebenes angesehen werden, auf dem die Wirksamkeit des Predigers beruht. Sofern dagegen diese selbst eine selbstständige ist, muß das gegebene Wort durch freie Thätigkeit in lebendiger Rede sich gestalten. Die That, als Mittel der Förderung des christlich-kirchlichen Lebens, ist immer nur das Begleitende, das durch das Wort erst Sinn und Bedeutung bekommt. Folglich kann die That dem Worte überhaupt nicht wie das Selbstständige dem Gegebenen entgegengesetzt werden. Eins wird von dem andern getragen, und beide müssen einander gegenseitig durchdringen. Dabei bleibt aber dennoch das Wort überall das Vorwaltende nicht blos, sondern auch das wesentlich Erste. Hiernach erscheint nun die Wirksamkeit des Predigers entweder vorzugsweise als durch das lebendige Wort, die begeisterte Rede, oder als durch vom Wort getragene und begleitete That bedingt. Die begeisterte Rede kann aber nach dem verschiedenen Verhältniß des Mittheilenden zur empfangenden Gemeine, wiederum entweder mehr die Befriedigung des allgemeinen, oder des besonderen Bedürfnisses zum Zweck haben. Wiefern jene durch wissenschaftlich geordnete Grundsätze geregelt und geleitet werden kann, wird sie Gegenstand der geistlichen Redekunst, die dann in Homiletik und Katechetik zerfällt; wiefern aber diese dem Gebiet der Wissenschaft angehört, wird sie der Wissenschaft der Seelsorge zugewiesen werden müssen.

Diese jedoch hat es nicht allein mit der begeisterten Rede zur Befriedigung des besonderen Bedürfnisses zu thun, sondern, da der Geistliche durch dieses unmittelbar auf die Lebenszustände der Einzelnen gewiesen wird, hat die Wissenschaft der Seelsorge die freie That in ihrer Verbindung mit dem freien, lebendigen Wort aufzufassen und darzustellen. Immer jedoch ist hier das freie Wort als die Hauptsache zu betrachten. Die Wirksamkeit des Predigers erscheint aber ferner bedingt durch die auf das Ganze der Gemeine gerichtete, das Wort, als ein gegebenes, begleitende und dasselbe darstellende, leitendt Handlung. Diesen Theil der geistlichen Thätigkeit hat die Wissenschaft der Liturgik zu ihrem Gegenstande. So scheinen sich die einzelnen Theile der Pastoralwissenschaft, insofern diese sich mit „den höhern, innern Rechten und Pflichten des Geistlichen" beschäftigt, natürlich zu einem Ganzen zu ordnen, als Homiletik, Katechetik, Wissenschaft der Seelsorge und Liturgik. Nach diesen Andeutungen, die wir hier nicht weiter verfolgen dürfen, wenden wir uns zu dem Buch selbst.

Wie schon der Titel andeutet, unterscheidet der Verf. von der Pastoral-Weisheit die Pastoral-Klugheit, indem er unter jener die Ausübung der mit dem Zwecke seines Amtes unmittelbar in Verbindung stehenden, innern und höhern, unter dieser hingegen die Ausübung der mittelbaren, äußern und untergeordneten Rechte und Pflichten des Geistlichen versteht. Allerdings stehen diese, durch die beständige Wechselwirkung des Aeußern und Innern, in einer sehr wichtigen Verbindung mit dem Zwecke des geistlichen Amtes. Aber mit Grund behauptet der Verf. (S. 17), daß diese Verbindung nur eine entferntere und in manchen Fällen kaum bemerkliche ist, und daß eben dadurch die Gränze der Pastoralweisheit gesichert werde. Die Pastoralklugheit hat die äußern Angelegenheiten und Verhält-

nisse des Geistlichen und der Gemeine zum Gegenstande und bedarf daher mehr der besonderen Anordnungen, als allgemeiner Grundsätze. Es versteht sich nemlich von selbst, daß die Grundsätze der äußern kirchlichen Verhältnisse nicht zur Pastoralklugheit, sondern zum Kirchenrecht gehören. Die Pastoralweisheit dagegen weiset den Geistlichen nicht sowohl auf das äußere und zeitliche, als vielmehr auf das geistige und ewige Wohl seiner Gemeindeglieder hin. Für diese stellt daher der Verf. das Prinzip auf: „gebrauche die Mittel, welche auf Hervorbringung eines kirchlich christlichen Lebens unmittelbar berechnet sind, sie mögen dir durch eigene Tüchtigkeit, oder durch dein Amt gegeben seyn, ganz ihrem Zwecke gemäß."

I. Die Liturgik, oder die wissenschaftliche Anleitung zur zweckmäßigen Einrichtung und Verwaltung des Gottesdienstes, kann freilich nach dem Prinzip des Protestantismus nicht so hoch gestellt werden, wie nach der Lehre der röm. Kirche. Indessen ist eine Bekanntschaft mit den allgemeinen liturgischen Grundsätzen der protestantischen Kirche dem Geistlichen eben so nothwendig, als es nützlich ist, daß er sich nicht blos auf die Kenntniß der Formen des protestantischen Gottesdienstes beschränke, sondern auch die Liturgie anderer Kirchengemeinschaften, namentlich der römischen Kirche beachte. Eine wissenschaftliche Anweisung, wie sie der Verf. geben wollte, kann nun besonders in der Liturgik wenig mehr geben, als ganz allgemeine Winke, die gewöhnlich durch die besondern Verhältnisse des kirchlichen Lebens modificirt werden müssen. Dem Geschmack, dem verständigen Urtheil, der Erfahrung und dem kirchlichen Sinne des Predigers bleibt hier vieles überlassen. Ueberall kann aber die Liturgie nur auf Förderung des christlichen Lebens gehen, und ihr Werth hängt davon ab, wie sie diesen Zweck zu erreichen vermag. Der Verf. stellt daher als Prinzip der Liturgik auf: „ordne und

verwalte die Formen der Liturgie dem Zwecke der Kirche gemäß, so, daß dadurch die Gemeinde-Mitglieder zum wahren christlichen Leben gebildet werden". Wenn er nun aber in dem protestantisch-lutherschen Cultus „eine buntscheckige Ueberladung" findet (S. 32.), so sind wir nicht im Stande, den Grund zu diesem Urtheil einzusehen. Von Ueberladung scheint uns im protestantischen Cultus auch nicht die geringste Spur zu seyn, eher dürfte man hin und wieder einen Mangel wahrnehmen. Das Buntscheckige dürfte wohl nur dem römischen Cultus eigen seyn, und nicht weniger die Ueberladung, indem bei diesem bei weitem nicht immer eine zweckmäßige liturgische Symbolik, sondern gar oft ein willkührliches Allegorisiren obwaltet. Ein zweckmäßiger und nach dem protestantischen Prinzip eingerichteter Cultus würde die beiden Elemente desselben, Rede und Handlung, oder das Doctrinale und Symbolische so in sich vereinigen, daß beides in seinem durch die Natur der Sache gegebenen Verhältnisse erschiene. Wenn in dem katholischen Cultus das Uebergewicht zu sehr auf der Seite des Symbolischen ist, so dürfte dagegen im protestantischen das Doctrinale zu sehr überwiegen. Unsere Zeit scheint allerdings den Beruf zu erkennen, beide Elemente des Cultus mehr in ein gewisses Gleichgewicht zu bringen, nur dürfte dieses Ziel gerade jetzt um so schwerer zu erreichen seyn, je entschiedener in der Kirche selbst die Gegensätze hervorgetreten sind. — Man wird dem Verf. Recht geben müssen, wenn er behauptet (S. 36), daß die Veränderung des Cultus „von der ästhetischen und religiösen Cultur der Kirchenmitglieder" abhangen müsse; indessen darf dieser Grundsatz nie anders, als in seiner größesten Allgemeinheit und nur negativ in Anwendung kommen, und fordert die höchste Vorsicht, wenn nicht alle Einheit aus dem protestantischen Cultus verschwinden soll. Denn wenn gleich dieser keineswegs eine unveränderlich feststehende Form haben kann, so würde er

doch durch ein fortwährendes Aendern seine Bedeutung verlieren. Ueberhaupt kommt es darauf an, wie der Verf. richtig bemerkt, daß der öffentliche Cultus die Ueberzeugung der Gemeine gemeinverständlich ausspreche, die Thätigkeit aller Mitglieder so viel als möglich anrege und sich durch einfache Feierlichkeit auszeichne. Die ästhetischen Forderungen müssen höhern Zwecken untergeordnet bleiben und so sehr auch darauf gesehen werden soll, daß der Schönheitssinn nicht geradezu beleidigt werde, so will uns doch das Anschmiegen des Cultus „an die jedesmalige besondere ästhetische Zeitbildung", die oft mit dem christlichen Ernst wenig verträglich seyn mag, nicht unbedenklich empfehlenswerth scheinen. Der „Hauptzweck alles Cultus" nicht blos, sondern des christlich-protestantischen insbesondere muß sowohl in dieser Hinsicht, als in jeder andern das rechte Maaß und die rechte Art an die Hand geben. — Von besonderem Interesse für die gegenwärtige Zeit ist die Berührung der Fragen: wann? wie? und durch wen? die Liturgie solle geändert werden (S. 41 f.). Die letzte, jetzt so vielfach besprochene Frage entscheidet der Verf. dahin, daß weder der einzelne Geistliche, dem höchstens Abstellung einzelner kleiner Unzuträglichkeiten des Cultus zugestanden werden dürfe, noch die Kirche, oder ihre rechtmäßig erwählten Repräsentanten (die Presbyterien) ausschließlich dieses Recht haben könne. Die Liturgie nemlich, als äußerliche Einrichtung, stehe unter der Aufsicht des Staates. Es leide vielmehr keinen Zweifel, daß jede Veränderung der Liturgie (eben sowohl, wie ihre erste Einrichtung) zunächst von der Kirche verfügt, aber vom Staate gebilligt und sanctionirt werden müsse. So lange nun keine Presbyterial-Verfassung bestehe, müsse freilich jede Veränderung ausgehen von den Consistorien, als dem einstweiligen Surrogat der Presbyterien; aber unter Zuziehung sowohl verständiger Laien, als gelehrter Theologen und unter ausdrücklicher Autori-

sation des Landesherrn. Diesem aus der Natur der Sache und Verhältnisse geschöpften Urtheile stimmen wir ganz bei und theilen den Wunsch des Verf., daß die kirchliche und die Staatsgewalt sich über das kirchliche Beste zusammen verständigen mögen. Eben so verdienen die Regeln für die Verwaltung der Liturgie, so wie die Bemerkungen über die Hülfsmittel der liturgischen Kunst (S. 44. 45.) den Beifall jedes denkenden evangelischen Geistlichen. — In der speciellen Liturgik kommen zuerst die Sakramente als die durch Jesum selbst in der heil. Schrift sanctionirten Stücke des öffentlichen Gottesdienstes in Betracht, nur scheint es uns, als müßten sie auch in der wissenschaftlichen Anordnung als integrirende Bestandtheile des ordentlichen Gottesdienstes betrachtet werden, während wir sie hier als für sich bestehende Handlungen dargestellt finden, von denen der ordentliche und außerordentliche Gottesdienst unterschieden wird. Uns scheint dagegen die specielle Liturgik nur in diese beiden Hauptstücke zu zerfallen und in ihnen alles zur Liturgie Gehörige zu umfassen. — „Nach der Lehre der evangelischen Kirche sind die Sakramente nicht blos ehrwürdig als die beiden ältesten kirchlichen Gebräuche, sondern sie sind heilige und göttliche Institute im eigentlichen Sinne." Daß sie daher mit aller nur möglichen Sorgfalt und Feierlichkeit, aber einfach und ohne Gepränge und mit dem lebendigen Ausdrucke des Glaubens, so wie begleitet von dem ursprünglichen Worte der Einsetzung, verwaltet werden müssen, ergiebt sich von selbst aus ihrer Bedeutung. Für die Kindertaufe erklärt sich der Verf. aus biblisch-kirchlichen Gründen, und es dürfte weder zu erwarten, noch zu wünschen seyn, daß die Ansicht des hochverehrten Schleiermacher über diesen Punkt in der evangelischen Kirche jemals allgemeine Anerkennung fände a). Als wesentlich müssen

a) Christl. Glaubensl. II. S. 545.

überall bei der Taufe der Gebrauch des Wassers und der biblischen Worte (Matth. 28, 19.) anerkannt werden, und es sollte daher besonders darauf gesehen werden, daß diese Worte weder abgekürzt, noch willkührlich erweitert und umschrieben würden. Eine jede solche Behandlung derselben kann nur eine Verstümmelung oder Verwässerung ihres ursprünglichen, prägnanten Sinnes seyn. Als eine Verminderung der Feierlichkeit des Taufakts muß es angesehn werden, daß fast allgemein an die Stelle der öffentlichen, in Gegenwart der versammelten Gemeine vollzogenen Taufe die Haustaufe getreten ist, und wenn wir gleich nicht längnen wollen, daß Umstände eine Ausnahme entschuldigen könnten, so sollte die Regel doch die öffentliche fordern. Am wenigsten aber sollte es gestattet seyn, wie es doch an einigen Orten gestattet ist, daß man sich durch Geld von der öffentlichen Taufe, als wäre sie eine Strafe, loskaufen könnte. Mangel an kirchlichem Sinn ist offenbar der Grund der fast ganz verschwundenen öffentlichen Vollziehung des Taufakts. Sehr wünschenswerth wäre es, wenn nach altchristlichem Gebrauch allgemeine jährliche Taufzeiten in einer milden Jahreszeit angeordnet würden; es würde auch dieses dazu beitragen können, den kirchlichen Sinn wieder zu wecken. — Das Abendmahl ist das erhaltende, wie die Taufe das einweihende Sakrament für christliches Leben. Als Erneuerungsmittel der Gemeinschaft mit dem Erlöser bildet es die höchste Stufe christlicher Andacht und gläubiger Erhebung. Eben deßwegen sollte keiner zu dem Genusse desselben zugelassen werden, von dem mit hinreichendem Grunde vorausgesetzt werden kann, daß er unwürdig dasselbe genießen werde. Allerdings kann diese Ausschließung vom Abendmahl nicht blos in die Willkühr des Geistlichen gestellt werden; aber die Fälle, wo dieser mit Gewißheit über die Unwürdigkeit Einzelner entscheiden kann, dürfen um so weniger von ihm aus der Acht gelassen werden, da er durch die Zulassung Solcher

offenbar die Heiligkeit des Sakraments in den Augen der Gemeine herabwürdigen und der Wirksamkeit desselben schaden würde. Durch die Beichte sollte eigentlich dem Prediger in die Hand gegeben werden, sich von der Würdigkeit der Abendmahlsgenossen zu überzeugen. Das könnte aber begreiflicherweise nur durch die Privatbeichte erreicht werden, die leider! fast ganz aus der protestantischen Kirche verschwunden ist. Was der Verf. über diese und über die öffentliche Beichte sagt (S. 60 f.), ist beherzigenswerth.

„Neben den beiden in der Schrift gebotenen Ceremonien hat die Kirche noch gewisse Zusammenkünfte der Gemeinde (συνάξεις) angeordnet, welche mit besonderen sinnlichen Gebräuchen verknüpft und an bestimmte Zeiten und Oerter gebunden sind. Ihr nächster Zweck ist Ermunterung zur Verehrung Gottes im Geiste des Christenthums, um dadurch das tägliche Leben zu heiligen". Wir sehen nicht ein, warum der Verf. hier (S. 65 f.), so wie an andern Stellen (S. 85. § 52. S. 87. § 54.), den Zweck des Gottesdienstes nur in der Heiligung des äußern Lebens, der äußern Berufsthätigkeit findet. Wir meinen vielmehr, daß auf das, was das Erste ist, auch zuerst beim Gottesdienste müsse gesehen und gewirkt werden, das heißt aber, daß es der Zweck des christlichen Gottesdienstes sey, auf die Gesinnung, auf den inwendigen Menschen zu wirken, durch Rede und Handlung ihn in der lebendigen Gemeinschaft mit dem Erlöser und durch diese in der thätigen Liebe zu stärken, zu erneuern. Das Prinzip des wahrhaft evangelischen Gottesdienstes ist daher in allen Stücken der lebendige Glaube an den Erlöser. Auf diesem muß alles ruhen, von diesem alles ausgehen, auf diesen alles gerichtet seyn. Vielleicht hat der Verf. sich nur unbestimmt ausgedrückt, aber nach seinen Worten läßt sich nicht anders annehmen, als daß ihm sittlich-religiöse Vorschriften für

die äußere Wirksamkeit und den Wandel der höchste und einzige Zweck des Gottesdienstes sind. Eine Behauptung, bei der uns das eigenthümlich christliche Prinzip nicht gehörig berücksichtigt zu seyn scheint. — Der Verf. handelt in dem Hauptstücke von der Verwaltung des ordentlichen Gottesdienstes, a. von den gottesdienstlichen Handlungen, b. von den gottesdienstlichen Zeiten, c. von den gottesdienstlichen Oertern, d. von den gottesdienstlichen Personen. Zu den gottesdienstlichen Handlungen werden nun hier gerechnet: Gesänge, biblische Vorlesungen, Predigt, kirchliche Katechese, Gebete. Nicht ganz passend scheint es uns, daß die Abendmahlsfeier nur als ein Nachhall der Predigt betrachtet wird (S. 68.), theils deßwegen nicht, weil sie an vielen Orten nicht nach der Predigt, sondern vor derselben statt findet, theils deßwegen nicht, weil der Verf. sie selbst als eine für sich bestehende heilige Handlung darstellt. Aber auch ihrer ganzen, eigenthümlichen Bedeutung nach kann sie, wenn gleich ein integrirender Theil des Gottesdienstes, doch kein bloßer Nachhall der Predigt seyn. — Der Gesang, „als ein Hauptmittel, die Wechselwirkung zwischen dem Liturgen und der Gemeinde zu befördern," ist ein sehr wichtiges Stück des Gottesdienstes, und es ist daher sowohl auf die Beschaffenheit, als auf die Auswahl und Ausführung desselben große Sorgfalt zu wenden. Gewöhnlich zeigt sich aber eben hierin eine sehr mangelhafte Seite des Gottesdienstes, indem der größeste Theil der Gemeine den Gesang als bloße Nebensache behandelt. Sehr treffend spricht der Verf. über die kirchlichen Gebete § 44—47. Für die Beibehaltung der Perikopen entscheidet er sich im Allgemeinen aus überzeugenden Gründen, jedoch nur zum Gebrauch der kirchlichen Vorlesungen. Dahingegen will er die Predigten so wenig als möglich an den Perikopenzwang gebunden wissen. Wo die schöne Einrichtung der biblischen Vorlesungen statt findet, wie z. B. im Würtembergischen und Hannöverschen,

hat der Prediger mannichfache Gelegenheit, die Gemeine mit der heil. Schrift auf eine fruchtbare Weise bekannt zu machen, weit mehr als dies durch das bloße Vorlesen der Perikopen geschehen kann. Wo diese Einrichtung nicht ist, da sollte weit mehr, als es gewöhnlich geschieht, die Predigt Erklärung und Anwendung größerer biblischer Abschnitte geben. — Von den gottesdienstlichen Oertern heißt es (S. 88.): „Sie sind zunächst als gesellschaftliche Versammlungsörter überhaupt zu betrachten". Das möchten wir bezweifeln. Wir sind im Gegentheil der Meinung, daß sie nur als religiöse Versammlungsörter angesehen und behandelt werden sollen, ohne jedoch die Ansicht begünstigen zu wollen, als wären sie an sich heiliger, als andere Oerter. Sie sind aber zu religiösem Gebrauch und für religiöse Zwecke geweiht und sollten daher auch nur zu solchen Zwecken benutzt werden. —

Der außerordentliche Gottesdienst soll dazu dienen, den Antritt gewisser wichtiger Lebensverhältnisse durch feststehende religiöse Feierlichkeiten zu weihen (S. 91.). Der Verf. unterscheidet solche Weihungen 1. in häuslichen und Privatverhältnissen, 2. in bürgerlichen, 3. in kirchlichen Verhältnissen. Zu der ersten Klasse gehören die Eheeinsegnungen, die Einsegnungen der Wöchnerinnen bei ihrem ersten Kirchgang, Parentationen und Leichenreden. Zu der andern rechnet der Verf. die Meineidsverwarnung, Landtagspredigten, Predigten über Sieg, Friedensschlüsse, Regierungsantritt des Landesherrn, Reden zur Einweihung von öffentlichen Anstalten, Schulen u. s. w. Zu der dritten endlich werden gerechnet solche Predigten, oder gottesdienstliche Handlungen, welche die Geschichte unserer Kirche, z. B. die Einführung des Christenthums, der Reformation, u. s. w.; ferner die gottesdienstlichen Oerter, z. B. Kirchweihfeste, Einweihungen von Glocken, Orgeln, Kanzeln, Altären, endlich die gottesdienstlichen Personen

betreffen, z. B. Ordinations- und Introductions-Feierlichkeiten, Antritts-, Abschiedspredigten, Amtsjubelfeste der Geistlichen u. s. w. — Ueber die verschiedenen Arten dieser religiösen Weihungen werden kurze und zweckmäßige Winke und Rathschläge gegeben.

II. Die Wissenschaft der Seelsorge. (S. 101—146.) Eigentlich bezeichnet der Ausdruck Seelsorge die ganze geistliche Thätigkeit des Predigers; aber im Besondern wird er als Seelsorger betrachtet, sofern er „außerhalb des öffentlichen Gottesdienstes und im täglichen Privatleben alle seine Kräfte aufbieten soll, um in seiner Gemeine ein christlich-kirchliches Leben zu wecken, zu erhalten und zu befördern.“ Der Prediger hat also in diesem Falle mehr Einzelne zu behandeln, als im öffentlichen Gottesdienst, und sucht mehr durch die Behandlung Einzelner auf den Zustand der ganzen Gemeine zu wirken. Schon die ganze Art dieser Thätigkeit zeigt, daß es dabei weit mehr auf die innere Tüchtigkeit und die eigentliche Pastoralweisheit des Predigers ankommt, als auf seine amtliche Stellung und auf gesetzliche Vorschriften. Es liegt nur der Wissenschaft der Seelsorge ob, „eine zusammenhängende Darstellung der Grundsätze zu geben, nach welchen der Geistliche in den Verhältnissen des täglichen Lebens für den großen Endzweck seines Amtes thätig seyn soll.“ Als Prinzip dieser Wissenschaft, welches, wie der Verf. bemerkt, auf dem innigen Zusammenhange des häuslichen und bürgerlichen Lebens mit dem kirchlichen beruht, wird aufgestellt: „suche in allen Verhältnissen des Lebens durch begeisterte (!) Weisheit in Wort und That so auf die einzelnen Mitglieder deiner Gemeinde einzuwirken, daß du sie dadurch immer mehr zu einem ächt christlichen Gemeinsinne führst.“ Wir sehen nicht recht ein, warum der Verf. hier den unklaren Ausdruck „begeisterte Weisheit“ wählte. Ohne Zweifel dachte er dabei nur an lebendig erkannte und

mit überzeugender Kraft dargelegte christliche Wahrheit, wir würden daher auch um größerer Deutlichkeit willen den einfachern Ausdruck vorgezogen haben. Die eigentliche Seelsorge möchte leicht der schwierigste Theil der geistlichen Amtsthätigkeit seyn, wenn die Verwaltung derselben mit allem Ernst und aller Gewissenhaftigkeit betrieben wird. Freilich hat Einseitigkeit und Gleichgültigkeit die Seelsorge überhaupt für überflüßig, ja auch wohl für schädlich ansehen wollen; aber wer nur irgend die wahre Bedeutung des geistlichen Amtes erkannt hat, der wird den Ungrund der Einwendungen gegen sie leicht einsehen. Der Verf. hat sie widerlegt und zugleich die wissenschaftliche Anweisung zur Seelsorgerthätigkeit, deren Nothwendigkeit eher bezweifelt werden könnte, gerechtfertigt. Sie kann freilich nur durch allgemeine Grundsätze, durch Darstellung des Ideals und durch eine gedrängte Schilderung der Wirkungen der Seelsorge für dieselbe begeistern, aber schon damit ist ihr Nutzen außer Zweifel gesetzt. Im Allgemeinen ist jeder Christ des andern Seelsorger, der Geistliche ist aber durch seinen Beruf nicht blos auf Einzelne etwa in seiner nächsten Umgebung, sondern auf das Ganze seiner Gemeine gewiesen. Der Verf. zeigt es sehr treffend, wie die Seelsorge des Geistlichen theils einen erziehenden, theils einen erhaltenden Zweck hat, indem sie entweder das christliche Leben, wo es nicht ist, hervorzubringen, oder, wo es schon ist, zu stärken und zu fördern suchen muß. (S. 108.) Die Erfolge der Seelsorge lassen sich nun weder erzwingen, noch mit Sicherheit im Voraus bestimmen, dennoch werden sie gewiß immer in dem Grade reichlicher werden, in welchem der Geistliche zur rechten Zeit und auf die angemessenste Weise Entschiedenheit und Nachdruck mit Geduld und Milde zu vereinigen weiß. Dabei ist es unentbehrlich, daß die Gemeine Vertrauen habe zu ihrem Prediger, daß er selbst nicht blos einen guten Ruf, sondern auch christlich-frommen Sinn

26 *

besitze, daß er frei sey von Menschenfurcht, Partheilichkeit und Eigennutz, und daß es an Klugheit, Menschenkenntniß und Geistesgegenwart ihm nicht fehle. Wie nun der Geistliche zu diesem schweren Geschäft sich geschickt machen könne, deutet der Verf. (S. 111) an. Die Mittel, die er angewandt wissen will, sind aus einer wahrhaft christlichen Betrachtung des geistlichen Amtes und seiner Thätigkeiten genommen. Der besondere Theil der Wissenschaft der Seelsorge behandelt folgende drei Stücke: „1) Die Beobachtung der Gemeine und die Aufsicht über dieselbe. 2) Die Behandlung ihrer Mitglieder nach den verschiedenen innern und äußern Zuständen. 3) Die Ausübung der geistlichen Zucht.“ Es ist erfreulich zu sehen, wie der Verf. sich auch in diesen Stücken entfernt hält von jener kleinlichen Weltklugheit, die so oft in den Anweisungen zur Seelsorge das Wort geführt hat. Er bleibt überall seinem Prinzip getreu und verliert nie die christliche Weisheit aus dem Auge. Daher führt er denn auch soviel als möglich alle allgemeinen Grundsätze und Rathschläge auf ihren besondern biblischen Grund zurück. Besonders lehrreich ist, was er über die Seelsorge am Krankenbette sagt (S. 130 f.). Wenn er aber der Meinung ist (S. 134. §. 34.), daß der Geistliche Sterbenden nur Trost zusprechen solle, so können wir diese nicht unbedingt theilen. Wie im Leben, so kann auch im Sterben nur demjenigen der Trost des christlichen Glaubens zu Theil werden, der dafür wirklich empfänglich ist und Verlangen darnach hat. Dem unbußfertigen Sünder kann und darf der Geistliche auch im Sterben keinen Trost zusprechen. Denn gegen seine christliche Ueberzeugung darf er unter keiner Bedingung reden oder handeln. Gegen diese aber würde es offenbar seyn, wenn er einem unbußfertigen Sünder im Sterben die Gnade Gottes zusichern wollte. Freilich ist die Sterbestunde nicht die Zeit der Bußpredigten, allein durch unbegründete Trostreden, durch erfreuliche Hinweisungen auf die Ewig-

keit, wenn sie nach dem Seelenzustande des Kranken nicht gegeben werden dürfen, würde der Geistliche den ohnehin in unserer Zeit sehr verbreiteten, höchst verderblichen Wahn begünstigen, als sey ein körperlich und selbst geistig ruhiges auch ein christlich seliges Sterben. Soll und darf der Prediger nicht verdammen, so soll und darf er viel weniger ohne biblischen Grund (Joh. 10, 25.) selig sprechen. Er hat wohl um so ernstlicher davor sich zu hüten in einer Zeit, in der so häufig das Sterben fast nur von der Seite des häuslichen und bürgerlichen, seltener des christlichen Lebens und Glaubens angesehen wird, und in der viele sogenannte Gebildete allen christlichen Ernst aus der Nähe des Todes verwiesen wissen wollen.

III. Doch wir gehen zu dem dritten Haupttheile dieses Lehrbuchs über, der von der Homiletik handelt. Dieser Theil ist am ausführlichsten behandelt worden (S. 149—306.) und zwar natürlich deswegen, weil „der Gesammtzweck der geistlichen Amtsthätigkeit durch kein Mittel vollständiger und dauerhafter erreicht werden kann, als durch die Rede." Aber die wissenschaftliche Anweisung zur geistlichen Rede ist doch nur deswegen wichtig, weil „der bedeutendste Theil desjenigen, was der protestantische Liturg und Seelsorger zu reden hat, seiner freien Weisheit überlassen bleibt." Denn wir wenigstens vermögen nicht einzusehen, warum eine solche Anweisung auch dann nöthig seyn sollte, wenn der Geistliche gar nichts frei und selbstständig Gedachtes, sondern nur von der Kirche, in Agenden-Formularen Gegebenes zu reden hätte. (S. 149.) Wir können daher die Beredsamkeit auch nur auf die Fähigkeit beziehen, durch freie Rede einen praktischen Zweck zu erreichen, nicht, wie der Verf. zugleich will, durch gegebene. Denn die Beredsamkeit kann nicht etwas blos Körperliches, Aeußeres seyn, und doch wäre sie fast nur das, wenn es bei ihr blos auf das Wie-

dergeben des von Andern Gedachten ankäme. Sie ist vielmehr eine Fähigkeit, das geistig frei Erzeugte oder das durch freie Aneignung im Gemüth Lebende (z. B. die gegebene christliche Wahrheit) in Rede so mitzutheilen, daß ein praktischer Zweck dadurch erreicht werden kann. Die geistliche Rhetorik oder die Theorie der geistlichen Beredsamkeit hat nun näher zu bestimmen, was gesagt, und wie es gesagt werden soll? In diesen beiden Fragen liegt ihr ganzer Inhalt. Denn sie umfassen alles, was Materie und Form der Rede betrifft. Hiernach ergeben sich nach dem Verf. die vier rhetorischen Abschnitte von der Invention, Disposition, Elocution und Action. Wir würden der Ausführung einen eigenen Abschnitt nicht versagt haben, da sie doch weder zur Invention, noch zur Disposition gerechnet werden kann. Der Verf. rechnet sie (mit Schott) zu jener und behandelt sie als eine Unterabtheilung des Hauptstückes von derselben, während sie offenbar eine andere Geistesthätigkeit erfordert und auf anderen Grundsätzen beruht. Als Prinzip der geistlichen Rhetorik überhaupt stellt der Verf. dieses auf: „richte die Rede, mit Rücksicht auf deine Zuhörer als sinnliche Menschen und freie Christen, dem Inhalte und der Form nach so ein, daß du deinen Zweck, ein christlich-kirchliches Leben zu wecken und zu befördern, so vollständig als möglich erreichest." Dieses modificirt sich wieder, je nachdem von den beiden Hauptformen der geistlichen Rede, Predigt und Katechese, gehandelt wird. Für die Homiletik, oder „die wissenschaftliche Darstellung der Regeln, wornach eine auf Erweckung (und Förderung) des christlichen Lebens berechnete Rede vor den mündigen Mitgliedern der Gemeinde (wie der Verf. sich auszudrücken pflegt) zu halten sey", heißt es: „stelle durch deine Rede die christliche Wahrheit deinen Zuhörern als gläubigen Christen und vernünftig sinnlichen Menschen so dar, daß in denselben eine christlich fromme Gesinnung hervorgebracht werde." Dieses Prinzip dürfte insofern

vor den von andern Homileten der neuesten Zeit, namentlich von Schott und Kaiser, um nur an diese zu erinnern, aufgestellten Prinzipien der geistlichen Rhetorik den Vorzug verdienen, inwiefern es unmittelbarer als diese auf den Grund aller christlichen Mittheilung an die Gemeine zurückgeht. Dagegen hat wenigstens das von Schott befolgte Prinzip: „wirke durch den Ausdruck deines eigenen christlichen Lebens so auf menschliche Gemüther, daß sie ihre Bestrebungen mit den deinigen vereinigen,“ den Vorzug, daß es die Predigt als einen Ausfluß aus einem vom Christenthum genährten und durchdrungenen Leben ansieht und eben dadurch die freie und lebendige Aneignung der christlichen Wahrheit als eine Bedingung für die Wirksamkeit des christlichen Predigers voraussetzt. Es wird dadurch sowohl die versteckte Differenz zwischen der eigenen Ueberzeugung und der christlichen Wahrheit, als das bloße Festhalten des Buchstabens ohne den lebendigen Geist verworfen, es wird gefordert, daß der Prediger das lebendige Organ des Glaubens der Gemeine sey. Es ist daher auch das eigenthümlich Protestantische unverkennbarer angedeutet in dem von Schott, als in dem von dem Verf. aufgestellten Prinzip. — Der Vorwurf, den man so oft der Homiletik gemacht hat, als sey sie dem Prediger schädlich, oder wenigstens unnütz, hatte seinen Grund in einer einseitigen Ansicht von ihrem Wesen und Zweck, oder in einer Verwechslung ihres Mißbrauchs mit dem rechten Gebrauch derselben, wie das auch andern Wissenschaften widerfahren ist. Der Verf. hat den Vorwurf mit Gründen entfernt, gegen die kein Unbefangener etwas zu erinnern haben wird. (S. 158 f.) Er fordert nicht, daß der Geistliche Redner im engern Sinne des Worts, d. h. ein Mann seyn soll, welcher durch seine Rede alle Forderungen der Kunst und Aesthetik befriedigt; aber Redner im weitern Sinne, d. h. ein Mann, welcher die Gemüther durch sinnlich lebendige Darstellung der Wahrheit für

dieselbe zu gewinnen versteht, soll der christliche Prediger allerdings seyn. Das folgt wohl aus der Natur der Sache von selbst. Eben so wahr und treffend ist es, daß der Verf. die Kirchlichkeit als eine besondere und nothwendige Eigenschaft der Predigt hervorhebt (S. 174.). Denn nichts ist in der jüngst verflossenen und selbst auch noch in der gegenwärtigen Zeit von Predigern sowohl, als von denen, die zu ihrer Bildung thätig waren und sind, häufiger vergessen worden, als eben dieses. Die Predigt wird nicht blos vor Menschen und Christen, sondern vor Christen gehalten, die sich zu einer bestimmten eigenthümlichen Auffassung des Christenthums bekennen. Daher fordert der Verf. mit Recht, „daß die Predigt der Materie und der Form nach den kirchlichen Glauben zu fördern, das Gefühl für den Werth des kirchlichen Verbandes (wohl besser: der kirchlichen Gemeinschaft) zu stärken suchen soll.“ Daß hiermit keine todte Orthodoxie empfohlen wird, versteht sich von selbst. Jede Predigt soll ein Zeugniß von dem lebendigen Glauben des Predigers seyn, mag sonst ihr besonderer Gegenstand seyn, welcher er will. Daraus folgt, daß zu den subjectiven Eigenschaften des Predigers vor allen Dingen Tiefe und Innigkeit des christlichen Glaubens und des kirchlichen Sinnes gehöre, ja, es muß diese Eigenschaft nothwendig vorausgesetzt werden, wenn die übrigen Eigenschaften des Predigers, sofern er auch Redner seyn soll, einer festen und sichern Grundlage nicht ermangeln sollen. — Die Eintheilung der Predigten in verschiedene Gattungen wird nach dem Verf. hergenommen entweder von ihrer liturgischen Stellung, oder von ihrer Form, oder von ihrem Inhalte. Nach der ersten Rücksicht unterscheidet er die gewöhnlichen von den außerordentlichen oder Casualpredigten. Die Form der Predigten ist ihm entweder eine äußere, oder eine innere. Nach der äußern Form macht er einen Unterschied zwischen textmäßigen und freien Predigten, die man sonst

auch Homilien oder analytische und synthetische Predigten nennt. Der Verf. will aber diese letztere Bezeichnung auf ihre logische Bedeutung eingeschränkt wissen und bezieht sie daher blos auf die innere Form der Predigten, oder auf ihren logischen Gedankengang. Analytische sind sie, „wenn sie ein Resultat an die Spitze stellen," synthetische dagegen, „wenn sie erst durch Aufsummirung der Bestandtheile zu einem Resultate führen." So sehr diese Bemerkungen über die gewöhnliche Bezeichnung des Unterschiedes in der Form der Predigten gegründet seyn mögen und sind, so wenig können wir doch die Unterscheidung zwischen textgemäßen und freien Predigten billigen. Der Verf. giebt ja selbst zu, daß jede Predigt textmäßig seyn solle (S. 182. Anm. 2.), und nichts ist gewisser. Damit räumt er aber auch ein, daß der Unterschied, den er aufstellt, weder ein charakteristischer, noch ein von der Homiletik anerkannter seyn könne. Daß überall ein Text vorausgesetzt wird, reicht nicht hin. Es soll der Text nicht blos, wie neuerlich gesagt worden ist, „ein Hacken seyn, an den man die Predigt anhängt," und eine wissenschaftliche Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit darf keine Predigtweise anerkennen, die den Text nur zur Ableitung irgend eines Hauptsatzes benutzt, ihn übrigens ganz und gar nicht berücksichtigt. Der Text soll jedesmal die Predigt durchdringen, und diese soll, wenn auch nicht immer in unmittelbarer, doch immer in lebendiger mittelbarer Beziehung zu jenem stehen a). Daher scheint uns der Unterschied, den der Verf. zwischen den Predigten ihrer äußern Form

---

a) Wir wüßten keinen unter den Predigern der neuern und neuesten Zeit zu nennen, der in Ansehung meisterhafter Textbenutzung höher stände, als Schleiermacher; so wie uns bei übrigens ausgezeichneten Gaben keiner in diesem Stücke weniger nachahmungswürdig scheint als Marezoll.

nach aufstellt, sowohl im Ausdruck, als im Prinzip unhaltbar a). Eher würden wir die von De Wette gemachte Unterscheidung (s. Predigten, erste und zweite Samml., Basel 1825. 27.) zwischen auslegenden und abhandelnden Predigten billigen. Wenn gleich auch diese nicht ganz genau ist, so bezeichnet sie doch das Eigenthümliche der verschiedenen äußern Form im Allgemeinen b). Dem Inhalte nach werden von dem Verf. dogmatische Predigten unterschieden von moralischen. Es wird aber dabei sehr richtig bemerkt, daß hiermit blos die allgemeine Hauptrichtung der Predigt angegeben werden solle, da, wie in der heiligen Schrift selbst, jede Predigt beide Elemente des Christenthums, Glaube und Liebe, in ihrer gegenseitigen innigen Durchdringung in sich vereinigen muß. Die Schottsche Classification der Predigten nach ihrem verschiedenen Stoffe, in dogmatische, moralische, historische, Natur- und psychologische Predigten ist ungenau und beruht auf einer Verwechslung des unmittelbaren und mittelbaren Stoffes der Predigt. Jenen bieten die biblischen Wahrheiten, diesen die aus

a) Wir sehen nicht recht ein, wie der Verf. die von ihm aufgestellte Eintheilung als eine solche, welche die Wissenschaft anerkennen soll, ansehen konnte, da er selbst (S. 195) sagt: „in der Regel sollte man den Text gebrauchen, wozu er da ist, nämlich den praktischen Hauptgedanken desselben hervorheben, und die Belehrungen, welche er darbietet, in der Predigt, gleichsam wie in einem praktischen Commentar, erläutern." Wenn das die Regel ist, so sind die sogenannten freien Predigten nur als eine Ausnahme von der Regel zu dulden, nicht als eine anerkannte für sich bestehende Classe zu beurtheilen.

b) Sehr lehrreiche Bemerkungen über den hier berührten Gegenstand, das Verhältniß der Predigt zum Text, enthält die vortreffliche Recension von De Wette über die Mühlhäuser Predigtsammlung im 3 Heft des 1 Bandes dieser Zeitschrift.

den Ereignissen, Erfahrungen und Erscheinungen des Lebens geschöpften Erkenntnisse dar. — Wo vom Stoff der Predigten geredet wird, da bietet sich von selbst die viel besprochene und sehr verschieden beantwortete Frage dar: was heißt christlich predigen? Das Christliche der Predigt kann natürlich nicht in einer bestimmten Form, oder in der Wahl eines bestimmten Stoffes liegen. Es muß dieses daher, sagt der Verf., „in der Quelle, woraus die Predigt hervorgeht, in dem begeisterten Glauben, welchen sie ausspricht, gesucht werden.“ Die Hauptäußerungen dieses Glaubens sind ihm „Anerkennung der Göttlichkeit der Schrift und Gefühl für den Werth der kirchlichen Gemeinschaft.“ Wir glauben, daß dies noch näher dahin hätte bestimmt werden müssen, daß dieser Glaube sich unverkennbar in der lebendigen Anerkennung der eigenthümlichen Grundwahrheiten des Christenthums selbst zeige, und daß daher jede christliche Predigt entweder unmittelbar, oder mittelbar auf die Gegensätze der Erlösung, Sünde und Gnade, hinweisen müsse. Damit aber dieser Bestimmung nicht der Vorwurf der Beschränktheit gemacht werde, bemerken wir noch dieses. Wir sind allerdings nicht gemeint zu behaupten, daß man einer Predigt deswegen das Prädikat des Christlichen absprechen dürfe, weil sie einen Gegenstand behandelt, der an sich ohne sichtbare Beziehung auf jene Gegensätze erscheint (z. B. die Ernte, als ein Zeugniß der Vorsehung Gottes). Das bleibt jedoch gewiß, daß in dem christlichen Bewußtseyn die Betrachtung auch solcher und ähnlicher Gegenstände sich so gestalten wird, daß ihre Darstellung durch eine natürliche Gedankenfolge auf jene eigenthümlichen Grundwahrheiten des Christenthums führen muß. Das Christliche einer Predigt liegt also freilich nicht in einer bestimmten Form, noch in der Wahl, wohl aber und recht eigentlich in der eigenthümlichen Behandlung des Stoffes. Aus diesem Grunde müssen wir die Bestimmung des Verf. über diesen

wichtigen Punkt für zu unbestimmt erklären, und zwar um so mehr, da der Begriff der Göttlichkeit der Schrift ein so weiter ist, daß die abweichendsten Richtungen theologischer Denkweisen ihn für sich in Anspruch nehmen und die verschiedensten Vorstellungen in demselben Raum haben. Unbestimmt scheint uns aber auch deswegen die Aeußerung des Verf., weil er von einem Gefühl für den Werth der kirchlichen Gemeinschaft, das doch immer nur als etwas Abgeleitetes, dem Bewußtseyn der Gemeinschaft mit dem Erlöser Untergeordnetes angesehen werden kann, so spricht, als gehörte es zu dem ursprünglich und eigenthümlich Christlichen. Dazu kommt noch, daß das Gefühl für den Werth der kirchlichen Gemeinschaft ohne die vorangehende Reflexion über diesen nicht gedacht werden kann und also schon seiner Natur nach nicht als eine unmittelbare Aeußerung des christlichen Bewußtseyns (Rec. würde den pretiösen und vagen Ausdruck: „begeisterter Glaube" vermieden haben; überhaupt glaubt er sich hier die Bemerkung erlauben zu dürfen, daß der Verf. diesen Ausdruck sowohl substantivisch, als adjectivisch zu sehr in Affection genommen habe) betrachtet werden darf. Wenn nun der Verf. unter den besonderen Grundsätzen, nach welchen entschieden werden soll, was sich zum Stoff der Predigt eigene, oder nicht, vor allen anderen den aufstellt, daß sich hierzu nur die allgemein gültigen christlichen Ideen, nicht die jüdischen Zeitbegriffe passen, so hätten wir gewünscht, daß er sich auch darüber erklärt hätte, was er zu diesen Zeitbegriffen rechne. Denn diese Sache liegt so sehr im Argen, wie irgend eine. Vor allen würden wir es von dem Verf. erwartet haben, daß er sich gegen das Akkommodationssystem ausgesprochen hätte. Jetzt bleibt man ungewiß, ob er im N. T. jüdische Zeitbegriffe als solche findet, oder ob er den aus dem A. T. in das Christenthum aufgenommenen Lehren und Vorstellungen ihren rein christlichen Gehalt zugesteht. Wenn er aber den Lehren von der

Auferstehung und dem Weltgerichte, von der Messianität und dem Opfertode Jesu eine bleibende Wichtigkeit in Ansehung ihrer Einkleidung einräumt, so darf man daraus wohl schließen, daß er auch ihrem Gehalt nach christliche Wahrheit in ihnen findet und sie also nicht vom Stoffe der Predigt ausgeschlossen wissen will. Vollkommen stimmen wir ihm darin bei, daß die sogenannten philosophischen Predigten ein Unding sind, und daß in der Predigt die wissenschaftliche Trennung der Dogmatik und Moral gar nicht statthaft, daß es vielmehr eine thörichte, von Mangel an lebendiger christlicher Erkenntniß zeugende Frage ist: ob man dogmatisch, oder moralisch predigen solle? Ebenso ist es ganz richtig, daß der Verf. den symbolischen Lehrbegriff mehr als Regulativ der Behandlung, denn als eigentliches und unmittelbares Material für die Predigt ansieht und der theologischen Polemik den Zutritt zur Kanzel versagt, indem er dieser allerdings den Kampf gegen den Unglauben, die Irrthümer und Laster der Zeitgenossen gestattet. Endlich wird ihm auch darin Recht gegeben werden müssen, daß alle Verhältnisse des Lebens an sich als Stoff einer Predigt anzusehen sind, sobald ihre Würdigung vom christlichen Standpunkt ausgeht und ihre Beleuchtung durch die Ideen des Christenthums geschieht; daß es aber der Zweck des Gottesdienstes (wir würden hinzugesetzt haben: das christliche Bedürfniß) und die gemischte Beschaffenheit der kirchlichen Versammlung mit sich bringen, daß der Prediger sich auf diejenigen Lebensverhältnisse beschränken müsse, welche ein allgemeines Interesse haben und mit dem christlichen Glauben zusammenhängen. Nur das können wir nicht recht mit der vorhin aufgestellten, wohlbegründeten Behauptung des Verf., daß die Predigten ihrem Inhalte nach nur entweder dogmatische, oder moralische seyn können, vereinigen, daß er nun doch noch von Natur-, von anthropologischen und von historischen Predigten, als von sol-

chen redet, die ihrem Inhalte nach besondere Classen ausmachen sollen (S. 193.). Hätte er diese Eintheilung neben der ersten mit Beziehung auf den unmittelbaren und mittelbaren Stoff der Predigten rechtfertigen wollen, so dürfte wenigstens diese Rechtfertigung nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Wir halten aber diese ganze Eintheilung für überflüssig. — Ueber die Wahl des Hauptgedankens für die Predigt läßt der Verf. folgende Bestimmungsgründe entscheiden: 1. den Text, 2. die kirchlichen Zeiten, 3. das Bedürfniß der Gemeinde, 4. das Bedürfniß des Predigers selbst. Wir können hier natürlich nicht auf jedes Einzelne eingehen, ohne diese Recension über Gebühr auszudehnen. Im Allgemeinen bemerken wir daher nur, daß die Grundsätze, die hier aufgestellt, die Anweisungen, die gegeben werden, fast ohne Ausnahme durchaus der Sache angemessen und fruchtbar sind. Aufgefallen ist es uns, daß (S. 198. Anm. 2.) die Perikope von der Versuchungsgeschichte Matth. 4, 1 — 11. zu den unfruchtbaren Texten gerechnet wird, da sie doch sowohl ihrem Hauptgedanken nach, daß selbst dem Erlöser, dem Reinen und Heiligen, der Versucher sich nahet, als durch manche eigenthümliche Züge in dem in ihr dargestellten Benehmen des Erlösers gegen den Versucher, z. B. daß er ihn jedesmal durch Worte der Bibel abweiset, sehr fruchtbaren praktischen Stoff darbietet. Ueberhaupt aber sind wir der Meinung, daß der Prediger lieber geradezu einen andern Text verwandten Inhalts wählen soll, als durch das Beiseiteschieben der Perikope das stillschweigende Geständniß ablegen, daß er eben nichts Rechtes aus ihr zu machen wisse. — Von der Invention der Ausführung. Da es bei der Ausführung nicht eigentlich auf die logische Heuristik, sondern auf die rhetorische Bearbeitung des durch die Disposition genauer bestimmten Materials ankommt, so würden wir es, wie schon vorhin angedeutet wurde, angemessener gefunden haben, wenn der Verf. auf die beiden Hauptstücke von der

Erfindung und Disposition ein besonderes von der Ausführung hätte folgen lassen. — Das zur Ausführung gehörige Einzelne faßt er zusammen unter die drei Abschnitte: von der Erklärung, von der Ueberzeugung und von der Bewegung. Jedes dieser Stücke ist gleich nothwendig, wenn der Zweck der Predigt erreicht werden soll. Sie erscheinen aber natürlich „im lebendigen Organismus der Rede nicht getrennt, wie in der Wissenschaft, sondern unterstützen sich entweder wechselseitig, oder werden auf das engste in einander verflochten." — Es folgt aus dem Wesen und Zweck der Predigt, daß der wissenschaftliche (synthetische) Beweis sich nicht für sie eignet, sondern nur der analytische zur Anwendung kommen kann. Denn der Prediger hat eine objective Wahrheit, die er bei seinen Beweisführungen als anerkannt voraussetzen darf. Er geht nicht, wie der Philosoph, erst darauf aus, eine objective Wahrheit zu suchen, es kommt ihm nur darauf an, daß er die anerkannte Wahrheit dem Verständniß der Zuhörer so viel möglich nahe bringe, er will nicht überreden, sondern überzeugen, und zwar nicht um der theoretischen Erkenntniß, sondern um der praktischen Anwendung willen. Diesen Zweck erreicht er nicht durch lange und breite Auseinandersetzung, sondern durch kurze, einfache, starke und treffende, auch wohl unerwartete Beweise, denen es aber bei ihrer Kürze und Gedrängtheit nicht an Fülle und Mannichfaltigkeit fehlen darf. Wenn gleich der Offenbarungsbeweis dem christlichen Prediger überall obenan stehen muß, so kann er doch weder des Vernunft-, noch des Erfahrungsbeweises entbehren. Ueber beide giebt der Verf. gute und treffende Winke (S. 221 f.).

Von der Disposition. Es werden hier die gewöhnlichen Grundsätze über Proposition und Partition in zweckmäßiger Kürze und mit Genauigkeit und von fruchtbaren Bemerkungen begleitet aufgestellt. Ebenfalls ist die

Art, wie von der homiletischen Topik, der Disposition der Materialien der Ausführung, den Uebergängen, der Symmetrie der Ausführung gehandelt wird, zweckmäßig und lehrreich. Ueber das Gebet bemerkt der Verf. sehr richtig, daß es von allem, was nach Regeln schmeckt, frei bleiben und sich durch energische Kürze auszeichnen müsse. „Die Verlesung des Textes, heißt es (S. 257.), kann den Anfang der Predigt bilden, zumal, wenn stehende Perikopen gebraucht werden und der Hauptsatz sich ohne vorläufige Erklärung leicht aus dem Texte entwickeln läßt. Man kann aber eben so gut diese Verlesung auf einen freien Eingang folgen lassen, und es ist rathsam, alle steife Einförmigkeit hierin zu meiden". Wir hätten gewünscht, daß der Verf. über diesen Punkt sich etwas bestimmter erklärt hätte, da er keinesweges ein allgemein zugestandener ist a). Wir sind allerdings der Meinung, daß keine von den beiden angedeuteten Verschiedenheiten in der Stellung der Textesverlesung die allein richtige heißen dürfe, glauben aber, daß die Abwechslung sich nach gewissen Grundsätzen, die hauptsächlich aus der Beschaffenheit des Textes und der besondern Absicht des Predigers abgeleitet werden müssen, zu richten habe. — Von der Sprache der Predigten. Man findet hier das Gewöhnliche kurz zusammengedrängt. Daß es aber mit zum Berufe des Predigers gehöre, durch seine Predigten alle seine Zuhörer für eine edlere Sprache allmälig zu bilden (S. 271.), will uns nicht einleuchten. Nicht blos der Gebildete, auch der große Haufe erwartet von dem Prediger, daß er einer anderen Sprache, d. h. einer edleren sich bediene, wenn er von den heiligen Wahrheiten des Christenthums redet, als wenn die Menge unter sich die Angelegenheiten des Tages verhandelt. Eine edle Popularität wird diese Erwartung befriedigen. Aber der Prediger als solcher kann

a) Vergl. z. B. die schon angeführte Recension von De Wette.

nur an die Gewinnung der Herzen für die Sache, nicht an die Bildung der Zuhörer für eine bessere Ausdrucksweise denken. Er muß sogar voraussetzen, daß seine Zuhörer zu sehr mit der Sache beschäftigt sind, um auf die Sprache eine ganz besondere Aufmerksamkeit richten zu können und zu wollen. — Vom Vortrage. Ueber keinen Punkt kann in der Kürze weniger Befriedigendes und Bestimmtes gesagt werden, als über diesen. Die Homiletik hat überhaupt über diesen Gegenstand wenig Entschiedenes zu geben. Indessen können allgemeine Winke der natürlichen Fähigkeit sehr zu statten kommen; wo aber eine gewisse natürliche Bildsamkeit und Beweglichkeit, ein natürlicher Takt für das Angemessene und Treffende fehlt, da vermag die Theorie äußerst wenig zu verbessern. Was geschehen kann, das darf nicht versäumt werden. Und durch Aufmerksamkeit auf sich selbst, durch angestrengtes Bestreben, das allgemein Anerkannte sich anzueignen, kann, wo nicht alle natürliche Anlage fehlt, viel gewonnen werden. Wenn aber eine erbauliche Predigt auch nur mittelmäßig, nur nicht ohne Lebendigkeit, vorgetragen wird, so wird sie gewiß jeden Erbauung suchenden Zuhörer weit mehr ansprechen, als wenn er sie für sich lesen würde. Das liegt wohl nicht blos „in dem mächtigen Zauber der Sinnlichkeit", und überhaupt ist es wohl nicht dieser Zauber, der „durch die kirchliche Gemeinschaft und durch die Feierlichkeit des Orts verstärkt wird". Freilich tragen auch die äußern Umgebungen dazu bei, den Menschen von Seiten der sinnlichen Wahrnehmung zur Andacht zu stimmen und zur Aufnahme des Wortes bereitwilliger zu machen, aber die größere und unmittelbarer wirkende geistige Gewalt des aus tiefer und lebendiger Bewegung des Predigers hervorgegangenen Wortes ist es, wodurch die gehaltene vor der gelesenen Predigt einen so großen Vorzug hat. Diese geistige Gewalt im höchsten Sinne des Worts war es auch wohl, wodurch das Wort Christi so

außerordentlich wirkte, und nicht, wie der Verf. meint, „der sinnliche Zauber der Ton- und Geberdensprache," die seine Thaten und Vorträge begleiteten, wenn gleich diesen ihr Gewicht nicht abgesprochen werden soll. Ueberhaupt müssen wir gestehen, daß wir uns nicht mit der Vorstellung befreunden können, nach welcher man sich Christus als Muster der Beredsamkeit, sofern diese als eine besondere Kunst oder Virtuosität erscheint, denkt a). Wir sind ganz der Meinung Schleiermachers (der christl. Gl. II. S. 224), „daß es immer etwas Widriges hat für das unbefangene Gefühl, wenn Christus als ein Meister, sey es nun in der dialektischen Kunst, oder sey es — in dem besten Sinne des Worts — in der Beredsamkeit, dargestellt wird." Die Stellen der heil. Schrift, auf die man sich zum Behuf solcher Behauptung zu berufen pflegt, und auf die auch der Verf. sich beruft, sagen blos, daß „sein Wort gewaltig sey," „daß nie ein Mensch geredet habe, wie er". Aber folgt denn hieraus, daß in diesen Stellen auf nichts anderes gedeutet werde, als auf seine Meisterschaft in der Kunst der Beredsamkeit? Wir meinen nicht. — Was der Verf. über die Ton- und Geberdensprache und Gestikulation sagt, ist im Ganzen treffend. Bei einzelnen Bestimmungen scheint er jedoch nicht genug die verschiedenen Individualitäten, nach denen sich die besondern Regeln mehr oder minder modificiren müssen, berücksichtigt zu haben. Einige Bemerkungen könnten auch wohl zu Mißverständnissen Veranlassung geben, z. B. die, daß der Prediger vor dem Altar nicht blos mit Kopf und Armen, sondern auch mit dem Unterkörper gestikuliren (S. 302. Anm. 2.), keinesweges aber vorwärts oder rückwärts schreiten dürfe. (S. 305. §. 121.)

---

a) Der Verf. stellt ihn auch als ein solches Muster auf S. 153.

IV. Wir kommen zur **Prediger-Katechetik**, die den **vierten** und letzten Haupttheil des Buches ausmacht. „Das Prinzip der Katechetik unterscheidet sich von dem der Homiletik blos durch die Rücksicht auf das besondere geistliche Bedürfniß der Unmündigen und lautet demnach: Stelle durch deine freie Rede, ihrem Inhalte und ihrer Form nach, die christliche Wahrheit so der vernünftig sinnlichen Natur der Unmündigen angemessen dar, daß sie dieser Wahrheit aus freiem Entschlusse/huldigen und gläubige Mitglieder der Gemeinde werden". Abgesehen davon, daß der Ausdruck für dieses Prinzip kürzer hätte seyn können, ohne doch an Deutlichkeit zu verlieren, so halten wir es für richtiger, daß bei einem Prinzip für die Katechetik sowohl, als für die Homiletik, auf das durchs Christenthum eigenthümlich bestimmte Gemüthsleben zurückgegangen werde. Es soll nemlich in beiden, obwohl in verschiedener Form, nicht nur die Wahrheit des Evangeliums als etwas geschichtlich Objectives dargestellt, sondern vielmehr als **Leben** mitgetheilt werden. Das im Menschen durch Glaube und Liebe lebendig gewordene Christenthum ist daher nicht nur anzusehen als ein Mittel, sondern als die wesentlich nothwendige Bedingung, als die Quelle der Mittheilung zur Weckung und Förderung des christlichen Lebens. Daß der Verf. dieses durch sein Prinzip der Homiletik und Katechetik nicht ausgesprochen hat, halten wir für einen Mangel. — Die Einwendungen gegen den katechetischen Unterricht im Christenthume beruhen theils auf Einseitigkeit der Ansicht vom Wesen der Religion, theils aber sind sie gegen Mißbräuche gerichtet, die mit der Katechetik oft getrieben sind und großentheils noch immer getrieben werden. Der Verf. widerlegt diese Einwendungen nicht sowohl durch bestimmte Gegengründe, als vielmehr durch seine Anweisung selbst. Die Katechetik ist ihm keine bloße Kunst, „die Selbstthätigkeit und das Selbstdenken der Kinder zu befördern" (Mül-

ler), kein bloßer „Unterricht des Verstandes zur Bildung des Herzens" (Gräffe,) kein hohles Sokratisiren, wodurch man oft eben so viel geschadet hat, als genützt. Die Katechetik soll nach ihm zeigen, wie Kinder zum christlich kirchlichen Leben gebildet werden sollen. Daher soll der katechetische Unterricht nicht blos einseitig das Denkvermögen beschäftigen, er soll „die religiöse Anlage im Menschen überhaupt entwickeln, die eigenthümlichen Wahrheiten des Christenthums einprägen" — (Rec. würde sagen: die lebendige Auffassung der eigenthümlichen Wahrheiten des Christenthums bewirken) — und „für die unterscheidenden Lehrsätze der Kirche, zu welcher die Gemeine sich bekennt, gewinnen." Aus diesem Letztern folgt, daß der Verf. auch einen bestimmten kirchlichen Charakter von dem katechetischen Unterricht fordert, und das mit Recht. „Deshalb — sagt er — stellt ja die Kirche Prediger an, damit sie nicht in zahllose Kirchen zersplittert werde: welches geschehen würde, wenn jeder das Christenthum nach seiner besondern Ansicht darstellen wollte." — Nach dem Gesagten begreift es sich leicht, daß der Verf. die erotematische Form der Katechese nicht für unumgänglich nothwendig, sondern nur für zweckmäßig im Allgemeinen erklärt. Er behauptet mit gutem Grund, daß sie schädlich ist, 1. wenn sie übermäßig und ausschließlich gebraucht wird, und dadurch das Entstehen einer zusammenhängenden Erkenntniß erschwert; 2. bei allen unmittelbar evidenten und positiven Gegenständen (z. B. Paränesen, Erzählungen u. dgl.), wo sie die Aufmerksamkeit nur zerstreut. Deswegen erklärt er es auch für einen schädlichen Irrthum, daß man die erotematische Form für so wesentlich bei der Katechese ansah, daß man sie in die Definition der Katechetik aufnahm. Die Wechselwirkung, welche aus derselben hervorgeht, ist in der Katechese nur Mittel zum Zweck, blos Herablassung zu dem Bedürfnisse der Kinder, „um ihnen das Finden des Wahren methodisch zu erleichtern". — Ueber

die Eigenschaften der katechetischen Fragen, über die Hervorbringung, Beurtheilung und Benutzung der Antworten, Gegenstände, über die in der Katechetik zum Theil noch so manche unrichtige Begriffe herrschen, spricht der Verf. mit der wünschenswerthesten Klarheit und giebt darüber die zweckmäßigsten Regeln. — Da die Katechese eigentlich nur in der Form der Ausführung von der Predigt abweicht, so ist es natürlich, daß die Katechetik in dieselben Hauptstücke zerfällt, wie die Homiletik. Der Verf. geht daher hier denselben Weg, den er in der Homiletik befolgt hat. Er handelt A. von der Invention a. des Thema's, b. der Ausführung; B. von der Disposition; C. von der katechetischen Sprache; D. vom katechetischen Vortrage. Dieselben Grundsätze, die in der Homiletik von dem Verf. zur Anwendung gebracht sind, werden in allen diesen Hauptstücken mit der nothwendigen Modification auf die Zwecke des katechetischen Unterrichts angewandt. Wir berühren daher nur Einzelnes. Wenn der Verf. sagt (S. 349. Anm. 1.), daß die Bibel für das höchste Dogma die Lehre von Gott und der durch Jesum geschehenen höheren Offenbarung erklärt, so müssen wir diesen Ausdruck zu den unbestimmten zählen. Warum höhere Offenbarung? Und ist denn die Lehre von der Offenbarung und nicht vielmehr die Lehre von der Erlösung das eigentliche Hauptdogma der heil. Schrift des Neuen Testaments? Wenn ferner der Verf. „manche unzweifelhafte" biblische Lehren in andere „einfachere und höhere" eingeschlossen wissen will, „damit sie sich, wenn die Schüler reifer geworden sind, von selbst entwickeln: so finden wir diese Regel eben so unbestimmt, als unzweckmäßig, zumal da gar nicht gesagt oder angedeutet worden ist, welche unzweifelhafte biblische Lehren einer solchen Selbstentwickelung überlassen bleiben sollen. — Daß die Katechesen, so wie die Predigten, in freie und textmäßige eingetheilt werden, finden wir aus denselben Gründen, die

wir gegen diese Eintheilung der Predigten bemerklich machten, der Sache weniger angemessen. — Wir schließen mit dem Wunsche, daß der verehrte Verf. unsere Bemerkungen mit dem Wohlwollen aufnehmen möge, dessen wir uns bei ihrer Mittheilung bewußt gewesen sind.

Hemsen.

4.

Mémoire en faveur de la liberté des cultes, ouvrage, qui a obtenu le prix dans le concours ouvert par la société de la morale chrétienne; par Alexandre Vinet. A Paris, chez Henry Savier, Libraire. 1826. XX. 340 S. 8.

Der Graf von Lambrechts, ehemaliger Justizminister, setzte in seinem Testamente eine Summe von zweitausend französischen Franken aus für das beste Werk, das innerhalb zweier Jahre nach seinem Tode über die Freiheit der Religionsübungen erscheinen würde. Die Gesellschaft der christlichen Moral zu Paris, unter dem Vorsitze des würdigen Stapfer, sollte über den Preis entscheiden. Neunzehn Arbeiten wurden eingereicht, und wiewohl das Entscheiden für die Freiheit der Culten im Allgemeinen zur Bedingung gemacht wurde, so zeigte sich doch in der Art der Behandlung des Gegenstandes und in der Durchführung desselben im Einzelnen eine hinlängliche Verschiedenheit, welche schon darin begründet seyn mochte, daß derselbe von dem Einen aus dem katholischen, von Andern aus dem protestantischen und endlich

von noch Andern aus einem allgemeinen philosophischen Standpunkte aufgefaßt wurde. Unter ihnen erhielt der Aufsatz mit dem Motto 2 Cor. 3, 17. den Preis. Der Verfasser, Herr Vinet, gebürtig aus dem Kanton Waadt, außerordentlicher Professor der Philosophie und öffentlicher Lehrer der französischen Sprache und Literatur in Basel, zeigt sich in seiner Darstellung als einen Mann, der nicht nur mit den Werken des klassischen und kirchlichen Alterthums und den vorzüglichsten Schriften der Franzosen, Engländer und Italiäner, sondern auch mit der deutschen Literatur auf dem philosophischen und theologischen Gebiete bekannt und selbst vertraut ist a). Als entschiedener Anhänger des evangelischen Glaubens (sectateur décidé de la philosophie de l'évangile p. 14.), durchdrungen von lebendiger Ueberzeugung und begeistert für die Sache Christi, spricht er überall mit Wärme und oft mit rednerischem Feuer von der Wahrheit und Göttlichkeit der Religion, zu welcher er sich bekennt, und die er für seine Person, wie man aus dem Ganzen leicht ersieht, in der Form des Supranaturalismus aufgefaßt wissen will. Mit diesem festen Glauben verbindet er aber ein mildes Urtheil über jede andere Denkweise, eine freisinnige, unbefangene Lebensansicht, einen gesunden Blick in die Geschichte, eine gründliche Kenntniß des menschlichen Herzens und billige Würdigung der verschiedenen menschlichen Verhältnisse und Bildungsstufen. Heilig und ehrwürdig ist ihm alles, was Religion heißt und aus gewissenhafter Ueberzeugung (wenn auch aus einer irrenden) hervorgeht; verächtlich nur das, was durch Anmaßung, falsche Schminke und bösartige Dummheit sich selbst verächtlich macht; un-

a) Dieß beweisen in Beziehung auf das Letztere die Anführungen aus den Schriften von Lavater, Herder, Plank, De Wette, Neander, Marheineke, Köppen.

verletzbar aber sind ihm die ewigen Rechte der Menschheit, unter denen **Freiheit des Gewissens** die erste ist.

Von einem solchen Manne läßt sich in der That nichts Gewöhnliches in der Erörterung eines so wichtigen Punktes erwarten. Denn wenn einerseits der Indifferentist es leicht hat, für die Glaubensfreiheit das große Wort zu führen, andrerseits aber oft der Gläubige (zu welcher Parthei er gehöre) seine Ueberzeugung nur auf Kosten der der Uebrigen schützen will; so können nur da sowohl der Glaube, als die Freiheit volle Anerkennung zu finden hoffen, wo sie wie hier durch den Geist Gottes in **Einem** Individuum ungestört neben einander wohnen; ganz gemäß dem Motto, das der Verf. sich gewählt hat. Es sey uns demnach die Freude gewährt, unsre deutschen Leser, die vielleicht dieses des christlich-deutschen Geistes so ganz würdige Werk noch nicht genugsam kennen, mit demselben näher bekannt zu machen und, indem wir das weitere Urtheil Jedem selbst überlassen, nur einige Bemerkungen hinzuzufügen *).

Der Verf. geht in seinem ersten Theil (überschrieben preuves) von der Definition des Wortes liberté des cultes aus, die ihm aber erst durch die Definition von **Gewissensfreiheit** (liberté de conscience) bedingt ist. Einseitig findet er es, wenn man unter **Gewissen** nur den inneren Richter versteht, der über das Lobens- oder

---

*) Französische Beurtheilungen des Werkes findet man 1) im Anhange unseres Buches von Guizot im Namen der Gesellschaft selbst und 2) eine anonyme im nouvelliste vaudois vom 2. und 27. Februar 1827. Gegen letztere vergl. die Antikritik des Verf.: lettre à un ami etc. Lausanne, 1827. 51 S. 8.

Tadelnswerthe unsrer Handlungen und Gesinnungen urtheilt; sondern unter dem Gewissen muß auch noch mitbegriffen werden das Recht, unser Verhältniß zur Gottheit nach der Weise zu bestimmen, die uns die angemessenste scheint; ja sogar, wo wir für keine Religion uns entscheiden können, das Recht — gar keine zu haben. — Die Gewissensfreiheit kann aber nicht bestehen ohne Freiheit der religiösen Ausübung (des Kultus); was jene für das Individuum ist, ist diese für die Gemeinschaft. Ohne Gelegenheit, sich zu äußern, wird bei Manchen das religiöse Gefühl einschrumpfen, und die Freiheit des Gewissens wird dann zum leeren Schalle. (Cap. 1 und 2.) Demnach fordert der Verf. (Cap. 3.) im Namen der Vernunft, der Religion und des geselligen Rechtes für alle Individuen und Gemeinwesen freies Bekenntniß ihrer religiösen Ueberzeugungen und freie Ausübung ihres Kultus. — Diese Forderung gründet sich zuerst auf die Natur des religiösen Glaubens überhaupt. Das Eigenthümliche einer jeden Religionsweise, was sogleich in die Augen springen muß, ist ihre Unerweisbarkeit (inévidence). Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen Gewißheit (certitude) und Erweisbarkeit (évidence); nur die erstere kommt der Religion zu, nicht die letztere. Zwischen diesen beiden Begriffen unterscheidet nämlich Herr Vinet so: Erweisbarkeit ist etwas Objektives, Gewißheit etwas Subjektives; die letztere hebt da an, wo der Geist aufhört zu zweifeln, die erstere hingegen findet nur da statt, wo sich eine Sache von selbst eben so jeder Intelligenz aufdringt, wie das Sonnenlicht unsern Augen, sobald wir dieselben öffnen. Evidenz ist daher nur bei einer gewissen Art von Wahrheiten zu finden, am wenigsten aber grade bei den höchsten und wichtigsten der Menschheit. Schon deßwegen also sind die religiösen Ueberzeugungen unverletzlich, weil sich ihre Wahrheit eben so wenig streng beweisen läßt, als

umgekehrt ihre Falschheit (s. Cap. 4.). Allein gesetzt auch, daß die Unrichtigkeit einer religiösen Vorstellungsweise bis zur Evidenz erwiesen werden könnte, so gäbe auch dieß noch kein Recht, einen Menschen zu zwingen, von der Aeußerung seiner Ueberzeugung abzustehen, weil (und darin erkennt der Verf. ein zweites Argument für seine Sache) die Religion nur eine Angelegenheit zwischen Gott und dem Menschen ist (une affaire entre Dieu et l'homme), woran kein Mensch ein gegründetes Recht hat. (Cap. 5.) Will man aber entgegnen, daß jede Religion auch eine bestimmte sittliche Richtung mit sich führe, so räumt der Verf. allerdings dem Staat das Recht ein, über die öffentliche Sittlichkeit zu wachen und dieselbe zu beschützen (Cap. 6.); doch trennt er diese öffentliche Staatsmoral (morale sociale), die er auch eine blos irdische nennt (morale terrestre), von der höheren, religiösen. Sie ist zwar, wie die letztere, auch geheiligt durch das Gewissen und das Gefühl (par la conscience et par le coeur), aber sie hat ihre eigentliche Grundlage in der Klugheit und der Vernunft oder vielmehr dem Verstande, der Berechnung (dans la prudence et dans la raison). Sie hat den Charakter der Evidenz, der in der Nothwendigkeit gegründet ist und von selbst allen Gliedern der Gesellschaft einleuchtet. In ihr Bereich gehören Sicherheit, Eigenthum und Züchtigkeit (la sûreté, la proprieté et la pudeur.—In Beziehung auf die letztere möchte indessen Rec. fragen, ob die Begriffe von Schamhaftigkeit, Zucht und Ehrbarkeit wirklich so evident seyen, wie die von Mein und Dein, von Recht und Unrecht, und ob nicht gerade diese durch die religiöse Ansicht eines Einzelnen oder einer Gesammtheit bestimmt werden? Man denke nur an den allgemeinen Gegensatz von Heiden- und Christenthum.). Nachdem nun der Verf. (Cap. 7 — 9.) daraus den Schluß gezogen, daß alles, was nicht in diese Kategorie falle, außer dem Bereich

der Staatsgewalt liege, zeigt er Cap. 10. die positiven Vortheile, welche für den Staat erwachsen, wenn er des vermeintlichen Rechtes sich begiebt, über den Glauben zu herrschen. Der Ernst und die Tüchtigkeit eines Volkes messen sich nach dem Grade der Religionsfreiheit, deren dasselbe genießt; während umgekehrt ein Volk, das seine kostbarsten Güter verscherzt und dem Recht entsagt hat, eine eigene Meinung zu besitzen, ein leichtfertiges (peuple frivole) zu werden Gefahr läuft. Die blutigen Religionskriege, die so oft der Religion selbst zum Vorwurf gemacht wurden, hören auf, wenn der Staat keiner der streitenden Partheien seine Waffen leiht, und so wie schon in materiellen Beziehungen die Konkurrenz die Wohlfahrt eines Staates befördert, so könnte es auch im Geistigen der Fall seyn. (Es sey dem Ref. erlaubt, hier an ein Wort von Samuel Werenfels zu erinnern: Principes et Magistratus, qui a se in religione dissentientibus malum, cujuscunque sit generis, minantur aut infligunt, hoc medio ab una parte neminem ad sibi ex animo credendum permovent; ab altera vero parte, quamplurimis viris bonis e ditione sua expulsis, hypocritis et simulatoribus eam complent. Opusc. T. I. p. 272.)

Die Verkümmerung der religiösen Freiheit zieht indessen auch den Verlust aller Freiheit nach sich (Cap. 11.), zunächst den der Denkfreiheit. Man wird in einem solchen Staate wohl einige Geistesbildung unterstützen, etwa die industriellen und die schönen Künste, von denen die ersteren den Geist aus den idealen Träumen des Gedankenreichs in eine gemeine Realität herabziehen, die letzteren durch die Gaukeleien der Einbildungskraft jede ernstere Vernunftanstrengung am Aufkommen hindern. Dagegen aber stehen Philosophie und Geschichte in einer zu innigen Verwandtschaft mit der Religion, als daß bei Be-

schränkung der letztern ein gedeihlicher Fortschritt in diesen Fächern sich erwarten ließe. Und doch — was ist alle Einschränkung der wissenschaftlichen und bürgerlichen Freiheit gegen die der religiösen, da ja die Religion gerade das höchste Gut der Menschheit ist! (Cap. 12.) Nicht die Vernunft allein wird dadurch geschmäht, sondern das Gewissen selbst. Zwischen diesen beiden Seelenkräften unterscheidet nämlich der Verf. in religiöser Hinsicht so: die Vernunft (raison) ist das Organ (instrument) des religiösen Gefühls (sentiment religieux), das Gewissen (conscience) ist der Sitz desselben (le siège). Die Vernunft kann wohl durch stufenweise Induktion zum Glauben an Gott führen, aber das Gewissen ist es erst, das diesen Glauben empfängt und seinem Gesetz sich unterwirft; die Vernunft verschafft uns wohl die religiösen Ideen, das Gewissen aber bewahrt sie. Es ist jene geheime Stimme in uns, die alles verdammt, was wir gegen unsere innere Ueberzeugung thun. Die Vernunft kann und soll uns leiten in der Anwendung dieses Gefühls, aber sie ist nicht dieses Gefühl selbst. Sie lehrt uns nicht, was das Gewissen uns lehrt, und eben so wenig kann das bloße Gewissen seinerseits uns darüber unterrichten, was allein die Vernunft uns offenbart. Vernunft ohne Gewissen führt zu den verschiedenen Gattungen des Machiavellismus, der Heuchelei und des Betrugs; Gewissen ohne Vernunft zu Schwärmerei und Aberglauben. Uebrigens ist das eine ohne das andere seines Namens unwürdig. (Rec. erinnert sich nicht leicht, eine schärfere Bestimmung dieser beiden Begriffe gelesen zu haben, die wenigstens sein Gefühl so sehr befriedigte, wie diese.) Hat also die Vernunft ihre unveräußerlichen Rechte, so auch sicherlich das Gewissen. Eben darum aber, weil die Religion Gewissenssache ist, sind auch die Kriege wegen derselben die blutigsten gewesen; am allerblutigsten die, welche wegen der christlichen Religion geführt wurden, darum weil sie am meisten unter allen eine Religion der

Gewissenhaftigkeit ist; denn der freilich oft dabei noch unverständige Eifer, den diese Gewissenhaftigkeit einflößt, verbunden mit den sündlichen und fleischlichen Neigungen der Menschen und dem Hang zur Uebertreibung, so wie das Streben, sich mit der guten Absicht zu entschuldigen, konnten am leichtesten zum Ungeheuern ausarten, wenn dieselben durch materielle Gewalt unterstützt wurden. (Cap. 13.)

Mit dem 14ten Capitel begiebt sich der Verf. auf das historische Gebiet. Er schlägt die heiligen Bücher der Christen auf, um zwei Regierungsformen bemerkbar zu machen, deren sich Gott zur geistigen Erziehung des Menschengeschlechts bediente. Im A. T. herrschte die Theokratie. Religiöses und Bürgerliches liegt in einander; man könne aber hier (wie der Verf. sich ausdrückt) nicht von einer Vermischung (confusion) von Staat und Kirche reden, da Gott selbst erklärt habe: „l'Etat, c'est moi." Nach seiner streng supranaturalistischen Ansicht urtheilt dann Herr Vinet weiter: „Ein solcher Zustand der Dinge ist entweder furchtbar tyrannisch, oder göttlich — ein Mittleres giebt's nicht." (Cap. 15.) Die Theokratie muß übrigens auch nach ihm als Zustand der Kindheit gefaßt werden; schon „liberaler" ist ihm die Behandlung des Volkes Gottes unter den Propheten, „auf deren begeistertem Antlitz ein sanfter Glanz von den Strahlen des Messias ruhet." Endlich erscheint der Verheißene, dessen Reich aber nicht von dieser Welt ist. In dem Leben Jesu sieht Herr Vinet mit Herder einen Beweis zu Gunsten der Gewissensfreiheit, obgleich dieses Wort selbst in keiner Stelle des Evangeliums vorkommt. „Mag immerhin (sagt der Verf.) das Auge einer falschen Orthodoxie und einer engherzigen Exegese sich weigern, in dieser göttlichen Botschaft einen Freiheitsbrief zu erblicken, das ganze Buch widerlegt ihre widersinnigen Behauptungen. An der Schwelle, an der Stirn, am Gipfel des Gebäudes strahlet das Wort, das

die gesunkene Menschheit erhebt: Freiheit!" — Als Beispiel von der lebendigen Darstellung des Verf. möge folgende Stelle in seiner eignen Sprache sich anschließen: Allons sous la croix au moment du divin sacrifice; écoutons les dernières paroles de l'agneau mourant: Tout est consommé, dit-il. Eh! quoi, tout est consommé, et je ne vois ni hiérarchie, ni clergé constitué, ni église dotée, ni culte reconnu par l'état. Quelques particuliers, au milieu d'un peuple, qui les déteste, professant l'amour du Nazaréen crucifié, se réunissent pour le prier, exercent la bienfaisance en son nom, et tout est consommé! Oui, sans doute, car de cette croix est partie la lumière, de ces plaies sanglantes a coulé la vie sur l'espèce humaine degradée; cette mort sacrée a redonné au monde le trèsor de la foi, de l'espérance et de la charité: tout est consommé! — Nun folgt (Cap. 18.) das System des Katholicismus und (Cap. 19.) das des Protestantismus, beide begleitet mit Aufführung von geschichtlichen Thatsachen (Cap. 20.), worauf dann endlich (Cap. 21.) das auch vom Verf. hochgestellte neue System der vereinigten Staaten in Nordamerika den Beschluß des ersten Theiles macht. In Beziehung auf den Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus unterscheidet Herr Vinet zu seinem Behuf richtig zwischen innern und äußern Dogmen; unter den erstern versteht er die Lehre der Kirche; unter den letztern die Lehre von der Kirche. Die innere Dogmatik oder die eigentliche Glaubenslehre der katholischen Kirche enthält nichts, was der Gewissensfreiheit an und für sich entgegen wäre. Wie z. B. immerhin die Vorstellungen über die Eucharistie oder den Werth der guten Werke beschaffen seyn mögen, so haben diese zunächst keinen Einfluß auf das in Frage liegende Princip. Was hingegen die äußern Dogmen betrifft, so berühren diese entweder das Verhältniß der Kirche zum Staat, oder sie bestimmen die Gewalt der Kirche in-

nerhalb ihrer selbst. In erstrer Hinsicht hat der Katholicismus einen Schein von Freiheit und geistiger Selbstständigkeit, indem er die Einmischung des Staats in rein kirchliche Dinge abweist (s. Conc. Trid. Sess. 23. c. 4., Catechism. rom.); aber dieser Schein verschwindet, sobald die Dogmen über die Kirche ins Auge gefaßt werden, daß sie 1) in Glaubenssachen irrthumslos, und 2) daß außer ihr kein Heil zu finden sey. Der erstere Grundsatz erstickt alles Selbstdenken, und der letztere hat nur seine Richtigkeit, von der unsichtbaren Kirche verstanden, nicht aber von der sichtbaren; denn sobald das letztere angenommen wird, so bedarf die Kirche auch äußerer Mittel und muß, trotz ihrer scheinbaren Unabhängigkeit vom Staat, dennoch beständig an diesen ihre Rückforderungen machen. (Wenn nun die Behauptung, daß der Katholicismus an sich schon ein intolerantes Princip in sich schließe, an der Arbeit des Herrn Vinet officiell getadelt wurde (s. die Critik von Guizot), so möchte Rec. nicht in diesen Tadel einstimmen, wiewohl ihn die Argumentation, mit der Herr Vinet seine Behauptung unterstützt, auch nicht befriedigt. Eine Kirche könnte immerhin sich für infallibel und somit nur innerhalb ihrer sichtbaren Grenzen das ewige Heil erkennen, ohne daß sie darum nothwendig Eingriffe in die Freiheit der Gewissen thun und die Ungläubigen dafür leiblich und zeitlich strafen müßte. Es bliebe ja dann Jedem übrig, ob er sich lieber wollte von dieser Kirche gängeln lassen, oder auf eignen Füßen stehen, und ob er auf sein ewiges Heil verzichten wollte oder nicht. Nothwendig wird dabei noch immer nicht die Mithülfe des Staates. Vielmehr scheint das Grundübel darin zu liegen, daß, während die römische Kirche allerdings unabhängig vom Staate seyn will, sie nicht auch das Umgekehrte anerkennt; sondern entweder die weltlichen Obrigkeiten zu ihren Werkzeugen macht, — ein Makel, der freilich auch noch dem Zeitalter der Reformation und namentlich dem Calvin anklebte, — oder sich selbst mit welt-

licher Macht ausrüstet. So lange nämlich noch von einem Kirchenstaat (nicht nur im geographischen Sinne des Worts) die Rede ist, so lange wird auch Rom als Staatskirche den Grundsätzen der Freiheit gefährlich werden.) — Der Charakter des Protestantismus besteht nach Herrn Vinet wesentlich — in der Protestation gegen das Princip der Autorität. Die innern Dogmen, welche die protestantische Kirche von der katholischen scheiden, sind nicht das Grundelement ihrer Trennung. (So sehr dieses zwar in neuerer Zeit von Einigen bestritten wird, indem sie blos in der dogmatischen Auffassung der Lehre von der Rechtfertigung den wesentlichen Unterschied beider Kirchen erkennen; so sehr muß hier Rec. die Aeußerung des Herrn Verf. unterstützen. Man lasse doch nur die Geschichte reden. Wer wird die Arminianer, ja selbst die Socinianer, nicht als ächte Protestanten anerkennen, wenn jene hundertmal die Willensfreiheit und den Nutzen guter Werke herausstellen, und diese selbst in bedeutendern Punkten abweichen? Wer wird dagegen nicht in dem Jansenismus, trotz seiner calvinisirten Dogmatik, noch immer die katholische Färbung erkennen? Und wer möchte etwa gar in Thomas Aquin und den Dominikanern etwas Protestantisches finden? Ja, gehen wir zurück bis auf Augustin, so finden wir ja hier zwar schon das lutherisch-calvinische Dogma und doch dabei — den krassesten Katholicismus! — Etwas unbestimmt heißt es dann aber freilich S. 149. von den Protestanten, sie seyen zwar über einzelne dogmatische Punkte getrennt, aber réunis sur le point fondamental de la rédemption, qui entraîne à sa suite d'autres vérités révélées. Versteht nun der Herr Verf. unter dem Vereinigtseyn auf den Grund der Erlösung die strengeren dogmatischen Bestimmungen darüber, so widerspricht dieß seiner obigen Aeußerung; nimmt er es aber allgemeiner, so hat er damit nichts Charakteristisches über den Protestantismus ausgesprochen; denn auch die Katho-

liken können sich in diesem allgemeinern Sinn mit uns vereinigen auf den Grund der Erlösung, „am Fuße des Kreuzes Jesu.“)

Der zweite Theil, überschrieben Système, läßt sich nun in eine nähere Entwickelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche ein: beide Gesellschaften unterscheiden sich durch die Art ihres Entstehens; der Staat ist gegründet auf Nothwendigkeit, die Kirche auf Freiheit. Beide sind ursprünglich unabhängig von einander. (Wenn indessen S. 181. gesagt wird, die religiöse Gesellschaft könnte auch ohne politische bestehn, so scheint dieß doch zuviel gesagt. Wo soll irgend ein Verein sich bilden, wo die erste Bedingung zum geselligen Leben fehlt, die nöthige Sicherheit und Ordnung?) Die Vermischung ist dadurch entstanden, daß der Staat, wohl bemerkend, welchen günstigen Einfluß eine religiöse Gesinnung auch auf die äußere Ordnung habe, die Kirche zu Erreichung dieses Zweckes benutzte; bei den Einen war es kluge Berechnung, bei den Andern mißverstandener Eifer. So entstanden jene öffentlichen Glaubensbekenntnisse, die auch politische Bedeutung hatten. Der Staat aber hat nach Herrn Vinet nur für das zu sorgen, was die Gesellschaft ohne seine Dazwischenkunft nicht bewerkstelligen kann; alles andere soll er frei gewähren lassen. So kann er das Proselytenmachen an und für sich nicht verbieten, wohl aber da z. B. einschreiten, wo man ein Kind dadurch der väterlichen Gewalt entziehen würde. Auch das Sakrilegium kann von ihm bestraft werden aus dem Gesichtspunkt einer Schmach, die der kirchlichen Gesellschaft zugefügt worden; diese hat der Staat zu rächen, nicht aber für die Gottheit selbst das Schwert zu ziehen. Aus allem diesen und noch mehrerem geht hervor, daß bei aller Berührung, in die der Staat mit der Kirche kommen kann, die beiden Institute weder irgend eine Hand-

lung, noch eine Einrichtung mit einander gemein haben sollen. Dieß wird durchgeführt in Beziehung auf die Ehe, die Taufe, den Bann und den Eid, wo überall das rein Politische vom kirchlich Religiösen zu sondern wäre, und wobei die wahre Frömmigkeit nur gewinnen könnte. Freilich würde dann eine solche Trennung auch eine andere Stellung der Geistlichkeit zum Staat und andere Einrichtungen über ihre Besoldung u. s. w. erfordern. Um so sicherer aber dürfte man seyn, daß nicht Miethlinge, sondern Männer aus innerem Beruf dem Predigerstande sich widmen würden. (Sehr wahr! — Allein wir erlauben uns die Frage: Wäre man dann eben so sicher vor unwissenden, sich berufen glaubenden Schwärmern? Könnte man sich darauf verlassen, daß die Gemeinden als solche den Nutzen eines gründlichen Studiums für ihre Hirten hinlänglich einsehen würden, um hierin der Vormundschaft und Vorsorge des Staates entbehren zu können? Wie lange Zeit wird es z. B. noch dauern, bis die nordamerikanischen Seminarien, auf ihren eignen Füßen stehend, sich mit der geringsten theologischen Fakultät in Deutschland messen können?)

Soll nun aber die gewünschte Freiheit in den christlichen Staaten sich auf alle Arten des Kultus ohne Ausnahme ausdehnen? Der Verf. beantwortet (Cap. 12.) die Frage mit Ja; und selbst die Meinung, die er früher mit Andern getheilt zu haben versichert, daß der Staat mit dem Christenthum sich in ein engeres Bundesverhältniß einlassen könne, weil dieses auch zugleich, von weltlicher Seite betrachtet, unter allen Religionen die vorzüglichste Pflegerin der Gesittung und Bildung sey, — selbst diese Meinung verwirft er jetzt als unzulänglich, indem schon die Begünstigung irgend einer Gesellschaft ein Unrecht gegen die übrigen in sich schließe; denn man müßte erst beweisen, daß ein Jude oder Muselmann keine rechtlichen Leute

(honnêtes gens) seyn können, daß ihre Lebensweise nothwendig den Staatsgesetzen zuwider laufe, ehe man ihnen das Bürgerrecht in einem Staat verweigern wollte. Freilich (gibt Hr. V. zu) werde der Türke auf die Vielweiberei verzichten und der Jude sich dem Kriegsdienst unterziehen müssen, wenn beide Anspruch auf den Schutz und die Rechte des Staates machen wollen; aber nicht im Namen der Religion, sondern im Namen der Geselligkeit müßten diese Forderungen gestellt werden. (Was übrigens die Forderung an den Muselmann betrifft, so hängt diese mit der oben berührten Ansicht zusammen, daß der Staat auch über die pudeur zu wachen habe; nun aber hält eben nur ein christlicher Staat die Polygamie für unsittlich, — nicht aber der Staat an sich, weßwegen hier der Verf. nicht ganz dem Vorwurf einer petitio principii entgehen kann. Indessen wurde dieses Beispiel vom Verf. nur gewählt, um die Allgemeinheit des Satzes anschaulich zu machen, indem natürlich das Vorkommen eines solchen Falles in concreto aller Wahrscheinlichkeit ermangelt.)

Bei der großen Allgemeinheit jedoch, mit welcher Hr. Vinet den Grundsatz der Religionsfreiheit festgehalten wissen will, übersieht er die Schwierigkeiten nicht, solchen durchzuführen. Mit einer Art von Wehmuth scheidet er sogar (Cap. 14.) von den großartigen Instituten der Staatskirche, von jenen Riesendomen der alten gothischen Zeit, von den Himmel anstrebenden Kuppeln, deren bloßer Anblick eine religiöse Idee erweckt, von jenen erhabenen Gebilden der Kunst, welche selbst den Ungläubigen zwingen, einen Glauben zu ehren, den er nicht theilt; aber ihn entschädigt dafür der Dienst Gottes, der im Verborgenen des Gemüthes wohnt; seine neue Gemeinde versammelt sich in einem einfachen Betsaale, wo die Nähe des Unsichtbaren ein ehrfurchtsvolles Schweigen gebeut, das

zur Erhebung der Feierlichkeit keines äußern Gepränges bedarf; Priester ist ihm nur der, dem die Weihe des göttlichen Geistes ward, und dessen Ansehn bei der Gemeinde durch das Zutrauen verbürgt wird, das sie durch freie Wahl ihm schenkten; unsterblich wie die Seele ist dann ein solches Leben der Kirche, während die Gewalt der Staatskirche nur die der vergänglichen Welt überhaupt ist. —Doch ehe dieser ideale Zustand eintreten kann, verlangt der Verf. für die jetzigen allzu tief in der Geschichte gewurzelten Verhältnisse, die man keineswegs plötzlich umwälzen solle, als minimum Folgendes: 1) Unabhängigkeit des bürgerlichen Zustandes vom religiösen und 2) eine gleiche Duldung der religiösen Sekten, wie sie jeder andern geschlossenen Gesellschaft (coterie) gewährt wird, so lange diese keinen der Staatszwecke gefährdet. Nach einer kurzen Wiederholung seiner Hauptsätze geht dann die Betrachtung des Verf. in ein erhebendes Gebet über, und so schließt er mit dem freudigen Aufschauen zu Gott seine Arbeit, wie er sie mit einem ernsten Blick auf das menschliche Gewissen begonnen. —

Nicht ohne gerührten Dank legt Rec. das treffliche Buch aus den Händen. Nur wenige flüchtige Gedanken, die sich ihm beim Lesen aufdrangen, erlaubt er sich noch seiner Anzeige beizufügen. — Aus der ganzen Darstellung sieht man, daß unser Verf. unter dem Staat (mit Ausnahme des Capitels von der pudeur) eine bloße Rechtsanstalt versteht und daher das Verhältniß der Kirche und der Religion zu ihm nur aus diesem Gesichtspunkte beurtheilt. Rec. will darüber nicht rechten, sondern sogar diesen Sprachgebrauch als den einer gewissen Schule anerkennen. Nur giebt er Folgendes zu bedenken. Die Begriffe Staat und Kirche, wie weit man sie auch ausdehnen oder beschränken möge, sind leere Abstraktionen, wenn sie nicht gefaßt werden in Beziehung auf

eine höhere, beiden zum Grunde liegende Idee, die des Volkes. Staaten und Kirchen gestalteten sich erst allmählig im Zustande der Kunst und Bildung, Völker, ihrem weitesten physiognomischen Umrisse nach, gingen so zu sagen, wie die Natur, unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervor. Das Erste, was aber von jeher einem Volke Halt und Bedeutung gab, war seine Religion, jedes kämpfte für seine Götter. So sehr nun auch das Christenthum als allgemeiner Menschenglaube über die engen Grenzen des Volksthumes hinausführt, eben so sehr hat es sich auf der andern Seite selbst als volksbildend, als geschichtlichen Gährungsstoff der ganzen neu europäischen Welt bewährt. Es hat Völker geschaffen, die zuvor kein ächtes Volk waren. Freilich wirkte es als Volksreligion nicht in seiner Reinheit, und mehr wiederholend die Zeit des Gesetzes, als darstellend die Freiheit der Kinder Gottes, diente es in den Händen der Priesterschaft als Zügel der Menge, auf Jahrhunderte übend die dunkle Macht der Gewohnheit. Erst als mit der wachsenden Bildung Einzelne über die Masse sich erhoben, nahm auch die Religion in ihnen eine individuelle Gestalt an, und jemehr bei wachsender Freiheit der Forschung die Verschiedenheit dogmatischer Systeme hervortrat, desto mehr zeigte sich ein unseliges Schwanken zwischen Aber- und Unglauben als traurige, aber auch augenblicklich nothwendige Folge der Civilisation. Zwei Wege sind bisher eingeschlagen worden, diesem Zustande abzuhelfen, der eine in Europa, der Weg der kirchlichen Gewalt und Beschränkung (mehr oder minder), der andere in Nordamerika, der Weg des Indifferentismus, von Seiten des Staates. Ein dritter aber ist noch zu versuchen, und ihn haben wohl schon längst die Bessern und Einsichtsvollern in dem europäischen Mutterlande selbst betreten; er besteht darin, dem religiösen Gefühl des Einzelnen durch Philosophie und Geschichte diejenige Rich-

tung zu geben, daß es bei aller Bildung des Verstandes dennoch sein Verhältniß zum Gesammtgefühl des Volkes nicht verkenne, und andrerseits das Volk selbst dahin zu erheben, daß es allmählig für eine geistigere Religion empfänglich werde. Solches kann freilich nicht erreicht werden bei engherzigem Halten am Buchstaben dieser oder jener Dogmatik; so lange man von der Vorstellung sich nicht losmachen kann, das Wesen der Religion bestehe in dogmatischen Begriffen, so lange ist es dann freilich besser, man lasse nach dem Sprüchworte: „viele Köpfe viele Sinnen," Meinung neben Meinung, Sekte neben Sekte gewähren, als daß man verfolgend Alles in Eine Form zwänge. Aber krankhaft und unvollkommen bleibt ein solcher Zustand alsdann doch, und gerade die individuellste Religion, die des Gefühls, die eben darum zu keiner dogmatischen Sekte halten kann, aber doch am lebendigsten das Bedürfniß nach einer religiösen Gemeinschaft in sich trägt, findet sich dabei am wenigsten bedacht; abgestoßen von den schroffen Formen der in sich selbst abgeschlossenen Gesellschaften, läuft der freiere, religiösere Sinn Gefahr, überall verkannt zu werden und endlich in Indifferentismus zu versinken. Das Beispiel liefert uns Nordamerika. Allerdings wendet sich der Blick des Menschenfreundes mit Wohlgefallen nach der westlichen Hälfte unsrer Erdkugel, wenn er im Mutterlande vor Inquisitionen und Gräueln des Fanatismus zurückschaudert; aber vergebens sucht er dort ein Volk; er findet nur — vereinigte Staaten, durch keine höhere Idee verbunden, als durch die Nothwendigkeit äußerer Existenz. Was sonst die Seele der Völker ausmachte, ist hier Privatsache; großartige Symbole religiöser Gemeinschaft fehlen gänzlich, und zwischen dem Unglauben oder einem engherzigen Sektenglauben haben die Meisten zu wählen. Eine wahrhafte religiöse Aufklärung, die Frucht heller theologischer Bildung, möchte hier vergebens gesucht wer-

den. Und doch ist es, nach des Rec. innigster Ueberzeugung, diese und diese allein, welche in einem gebildeten Staate zugleich eine gemeinsame Volksreligion möglich macht. Sie ist es, welche den Menschen über das der Religion Wesentliche belehrt, und ihn den Kern von der Schale trennen lehrt, sie ist es, welche, zur wahren Vernunft erhebend, den scheinbaren Zwiespalt ausgleicht zwischen Verstand und Gefühl, und das Wechselverhältniß zwischen dem individuellen und gemeinsamen Glauben vermittelt. Nachdem in Europa (namentlich in Deutschland und Frankreich) längere Zeit die Gebildeten sich durch Unglauben von der rohen Masse unterscheiden zu müssen meinten, und während jetzt wieder Manche durch einen unbedingten Köhlerglauben sich mit dem großen Haufen auf Eine Linie stellen; so wird denn doch von den Bessern gearbeitet an einer wahrhaft christlichen Volkserziehung; das Gefühl der Gemeinschaft wird wieder erweckt, wo es erstorben war, und ein lichtvolles Christenthum, das als Mark des Volkes in That und Leben übergehe, in den Gemüthern vorbereitet.

Ob nun auf diesem Wege einer frommen, aber auch freisinnigen Bildung und Erziehung, der von dem der Gewalt sich weit unterscheidet, die edelste Geistesblüthe eines Volkes sich nicht reicher entfalten werde, als da, wo sie sich selbst überlassen entweder Gefahr läuft, im irdischen Gewühle verschlungen und zertreten, oder in den Treibhäusern querköpfiger Schwärmer verkrüppelt zu werden, muß freilich erst die Erfahrung uns lehren. Auch soll damit nichts gegen die Ansichten des verehrten Herrn Verf. gesagt seyn, der vielmehr die einmal gegebene Frage von seinem Standpunkt aus treffend gelöst hat *); sondern andeuten möchten wir nur, ob nicht auch

*) Daß Herr Vinet nicht anders die Preisfrage fassen konnte, als wie er sie gefaßt hat, darüber vergleiche dessen schon angeführten

die Frage: wie soll, ohne Beeinträchtigung der natürlichsten Rechte, eine christliche Volksbildung erzielt werden, gleicher Beachtung würdig und die Lösung derselben durch die That ihres lohnenden Kranzes werth sey? — Von dem Verf. aber scheidet Rec. mit inniger Hochachtung und Freundschaft.

Hagenbach.

Brief an einen Freund. Wer aber, unbeschadet der Verdienste Herrn Vinets, das Verhältniß von Kirche und Staat aus einem andern Gesichtspunkte ansehn will, der lese die 21ste von Herrn Dr. de Wette's Vorlesungen über die Religion. Berlin, 1827. (Auch abgedruckt in der wissenschaftlichen Zeitschrift der Basler Hochschule. Jahrg. 1827. Heft 2.)

Anzeige-Blatt
theologischer Schriften.

Homiletisches Magazin über die evangelischen Texte des ganzen Jahres. Von H. L. A. Vent, Prediger in Hademarschen in Holstein. 2r Theil, von Pfingsten bis zum 27. Sonnt. nach Trinit. **Hamburg**, bei **Friedr. Perthes**. 1829. 1 Thlr. 18 gr.

Mit diesem Bande ist das Werk geschlossen, welches über die gewöhnlichen evangelischen Pericopen ein reichhaltiges Repertorium liefert, und zur Gnüge zeiget, daß dieselben keinesweges, wie wohl eher behauptet worden, unfruchtbare Predigttexte sind. Es wird durch dieses Magazin den angehenden, wie den vieljährigen Predigern eine so wünschenswerthe Erleichterung und angenehme Uebersicht dessen, was die vorzüglichsten Redner über die Evangelien mitgetheilt haben, dargeboten, daß Ref. es bestens empfehlen und hoffen darf, daß es Keiner unbefriediget aus der Hand legen werde.

— — n.

Christliche Apologetik. Versuch eines Handbuchs von Dr. **Karl Heinrich Sack**, Prof. in Bonn. **Hamburg**, bei **Fr. Perthes**. 1829. S. XVIII. 456. 2 Thlr.

Der Verfasser liefert hier ein Handbuch der wissenschaftlichen Apologetik, welches als eine Ausführung des von ihm im Jahr 1819 herausgegebenen Entwurfs der christlichen Apologetik anzusehen ist. Die Absicht ist eine nähere Zusammenrückung der speculativen und der historischen Gründe für das Christenthum, so daß beide, durch das Glaubensprincip in Verbindung gesetzt, die Grundwahrheit der christlichen Religion in eigenthümlicher Folge ihrer wesentlichen Begriffe und Thatsachen wissenschaftlich darstellen und vertheidigen. Es kam hier vorzüglich auf einen Standpunct an, von dem aus, unabhängig von herrschenden Gegensätzen, das Eigenthümliche des Christenthums gründlich und übereinstimmend mit den wissenschaftlichen Forderungen der Zeit aufgefaßt und dargestellt würde. In dieser Hinsicht mußte auf den Begriff und die Thatsachen der Offenbarung, so wie auf die Behandlung der messianischen Weissagungen besonderer Fleiß verwandt werden, während die Abschnitte von den Wirkungen und dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums die religiöse Ansicht mit der allgemeinen Geschichtserfahrung in Uebereinstimmung zu bringen bestimmt sind. Das Buch ist nicht für Ungelehrte geschrieben; da es aber ein

Versuch seyn soll, die Berührungen der Theologie mit andern Wissenschaften bis zu einem gewissen Grade aufzuhellen, so wird es auch für nicht theologische wissenschaftliche Leser nicht ohne Interesse seyn.

Zeugniß von Christo in Predigten, gehalten zu Rom und zu Pforte von H. E. Schmieder, geistlichem Inspektor zu Pforte. Nebst einer Abbildung des Altargemähldes zu Pforte. Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1829. gr. 8. 1 Thlr. 8 gr.

Von der
Kritischen Zeitschrift für geistliche Beredtsamkeit, herausgegeben von Dr J. K. W. Alt und Dr. K. A. Lindemann,
ist eben das 2te Heft erschienen und in allen deutschen Buchhandlungen für 20 ggr. (1 Fl. 30 Kr. Rhein.) zu haben. Eisleben, im Januar 1829.

Georg Reichardt.

Zeitschrift für Prediger-Wissenschaften. Herausgegeben von Dr. August Ludwig Christian Heydenreich und Dr. Ludwig Hüffell. Zweiter Band. Karlsruhe, Verlag von Ch. Th. Groos.

Die bisher von uns herausgegebene Zeitschrift für Prediger-Wissenschaften erscheint nunmehr, nach demselben Plane, in demselben Geiste und in derselben Form, wie bisher, in der Buchhandlung von Herrn Ch. Th. Groos in Karlsruhe.

Da diese Zeitschrift vielleicht die einzige ist, welche, ohne specielle Polemik, lediglich die Absicht hat, das rein biblische, ächt evangelische und apostolische Christenthum zu vertheidigen und zu fördern, worüber wir uns im Vorbericht zum ersten Heft des ersten Bandes ausführlich ausgesprochen haben; so rechnen wir bei dem wiedererwachten bessern Geiste der Zeit um so mehr auf eine fortdauernde und vermehrte Theilnahme, als wir uns bemühen werden, nicht für einen blinden Dogmatismus, oder für einen irre geleiteten Mysticismus, sondern für das ewige Licht, welches in Christo Jesu erschienen ist, zu arbeiten, und vertrauen mit Zuversicht, daß uns die vielen öffentlichen und stillen Freunde des Evangeliums sowohl durch eine freundliche Aufnahme, als auch durch thätige Mitwirkung unterstützen werden.

Alle geeigneten Beiträge sollen anständig honorirt werden, und können entweder an den Kirchenrath Dr. Heydenreich in Herborn (durch Herrn Buchhändler G. F. Heyer, Sohn, in Gießen), oder

an den Kirchen- und Ministerialrath Dr. Hüffell in Karlsruhe (durch die Verlagshandlung) mit Buchhändlergelegenheit gesandt werden.

Dr. Heydenreich. Dr. L. Hüffell.

Wegen der Veränderung des Wohnorts des Herrn Kirchen- und Ministerialraths Dr. Hüffell wünschten die Herren Herausgeber, daß ihre Zeitschrift künftig hier erscheinen möchte; ich habe daher, vom zweiten Bande an, den Verlag übernommen, und erlaube mir, dem Vorstehenden hinzu zu fügen:

1) Die Zeitschrift erscheint in zwanglosen Heften; doch sollen jährlich nicht über vier Hefte erscheinen, welche einen Band bilden.

2) Das Heft von 10 bis 15 Bogen kostet broschirt 1 Fl. 30 Kr. oder 20 gr.

3) Das erste Heft des zweiten Bandes wird im Februar erscheinen, weßwegen ich um baldige Bestellungen bitte, die alle Buchhandlungen Deutschlands annehmen.

Karlsruhe, am 1. Januar 1829.

Ch. Th. Groos.

